عمدة المريد لجوهرة التوحيد، تأليف اللقاني، ابراهيم بن ابراهيم – ١٠٤١هـ. بخط سليمان الشنشوري – ١٠٣٠هـ.

٢٦٣ ق   ٣١ س   ٢١x٣١سم

نسخة جيده، خطها نسخ واضح، متنها بالحمرة، طبع.

الازهرية ٣ : ٢٨٧ ، طبقبوسراى ٣ : ٩٦

ا- اصول الدين   أ- المولف   ب- الناسخ
ج- تاريخ النسخ   د- شرح اللقاني على جوهرة التوحيد   هـ- شرح جوهرة التوحيد.

الاول

7

الاول من كتاب عمدة المريد
لجوهرة التوحيد
تأليف سيدنا ومولانا شيخ
الاسلام ملك العلما
الاعلام الشيخ ابرهيم
اللقاني بلغه
الله الاماني
بجاه محمد
خير عدنان
امين
امين
امين

طالع فيه وتأمل معانيه محمد كمال الدين
الصديقي ابن علي البكري
عفي عنه



وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين • وصلى الله على سيدنا محمد الفاتح الامين • وعلى آله الاكرمين •
وعلى صحابته واهل طاعته اجمعين • اما بعد فيقول العبد الفقير الحقير • اللاجي الى حلم
ربه اللطيف الخبير • ابراهيم اللقاني حقق الله له ولاحبته اماني الاماني هذا
ما التمس مني بعض الاخوان وصالح الخلان جمعني الله واياهم في فراديس الجنان ومتعني
واياهم برؤيته من غير سبق مواخذة ولا امتحان من تعليق على عقيدتي التي وضعتها
في العقائد كعقد لطيف وسميتها للمطابقة بجوهرة التوحيد علم مستبانا ان شا الله تعالى
كلاما حوى معناه واستصحب مبناه تغربت فيه الفاظ الائمة غالبا الا قليلا بالمعنى •
وربما نبهت على كثيره لانهم احق ان يقتدى بهم • وتقتفى آثارهم • غير ملتفت الى ما عساه
يعيبه الجهول • ويريد المبارع ان يرتقي به من حضيض الخمول • من كوني اخذت
عبارات السادات • وانتحلت الفاظ من يقتدى بهم في الديانات • وانه حملني على ذلك
المقصور فانه لا يلتفت الى مثل هذا الا من هو في بحار العجز مغمور وسميته بعمدة
المريد لجوهرة التوحيد جعله الله مع عموم النفع به خالصا لوجهه الكريم وسببا
للاقامة في جنات النعيم • وحسبنا الله ونعم الوكيل • ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
لما كان تاليف هذا الكتاب امرا ذا بال ليس تابعا ولا وسيلة لغيره وكل ما هو كذلك تطلب
ابتداؤه باسم الله تعالى اقتدا بافتتاح الكتاب وجريا على ما وقع عليه اتفاق علماء الالبا
وعملا بقوله النبي الاواب كل امر ذي بال لا يبدا فيه ببسم الله فهو ابتر ابتدائه بها
فقال بسم الله اي اولف على ما هو الاولى اما اولوية خصوص مادة التاليف فلان
الذي يتلوه هنا مولف والتالي لها في كل محل من الافعال المفتتحة بها مناسبه على المقدر
المحذوف مع ان كل جزء منه مولف فتفيد ملابستها جميع التاليف دون افتتح وابتدي
واما اولويته الفعلية فلان العمل للافعال بالاصالة واما اولوية التاخير فلان تقدم
المعمول للاختصاص كما في بسم الله مجراها ومرساها وكما في اياك نعبد والرد على
المشركين حيث كانوا يبدون اعمالهم باسما معبوداتهم فيقولون باسم اللات والعزى
فلا وجه الا رعايته في هذا المقام لاكثر من ذكر على الدوام فقد جا اقرا باسم ربك
بتقدم العامل حيث كان الاهم الامر بالقراءة على انه يجوز تعلق باسم ربك باقرا
الثاني ومعنى اقرا الاول اوجد القراءة من غير اعتبار تعديته الى مقروء كما في
فلان يعطي وليس تقديم بسم الله مخرجا للبداءة عن كونها باسمه تعالى لان
الغرض الاتيان به جعله وسيلة للبداءة باسمه على وجه يفيد عموم التبرك
بكل اسمائه على ما تفيده الاضافة ولا شك ان الباء من تتمة تلك الوسيلة او الظرف
بين اليمين او التيمن وكسرت الباء وقاعدة الحروف المفردة البنا على الفتح لتناسب
حركة بنائها عملها ولما لم تكتب الالف بعدها على ما هو قاعدة الخط لكثرة الاستعمال

طولت

بسم

طولت الباء عوضا عنها تطويلا لا يبلغ مقدار الالف عرفا وهي اما للمصاحبة والملابسة
واما للآلة والاستعانة والاول قال فيه الزمخشري اعرب وافصح واحسن
والاسم لغة ما دل على مسمى وعرفا ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بزمان
وضعا والخلف في مسالة اتحاد الاسم والمسمى وعدمه لفظي عند المحققين على ان
المختار انه غيره عند الاطلاق كما ياتي تحريره وهو عند البصريين مشتق من السمو
وهو العلو لانه يدل على مسماه فيعليه على منصة الظهور ويظهره من حضيض الخفا
وعند الكوفيين من الوسم وهو العلامة لانه علامة على مسماه فهو على الاول من الاسما
التي حذفت اعجازها لكثرة الاستعمال وبنيت اوائلها على السكون وادخل عليها
مبتدا بها همزة الوصل لان من داب العرب الابتدا بالمتحرك والوقف على الساكن
فالوزن قبل التصغير فعل وبعد التصغير والحذف افع ويشهد له تصريفه على اسماء
واسامي وسمي وسميت وجي سما كهدى وعلى الثاني من الاسما التي حذفت
فاؤها وعوض عنها همزة الوصل فالوزن قبل التغيير فعل وبعده اعل ورجح هذا
بقلة الاعلال بالنسبة لمذهب البصريين وما استدلوا به من التصاريف لا دليل فيه
لجواز كونه من باب القلب المكاني ورد بان القلب بعيد لعدم اطراده في تصاريف
الكلمة وبانه خلاف الاصل وعنه مندوحة وبانه لم يعهد دخول همزة الوصل
على ما حذف صدره في كلامهم ولذا قالوا عدة ولم يقولوا اعد بخلاف ما حذف عجزه
من نحو ابن واست وقيل لا حذف ولا تعويض وانما ابدلوا من الواو همزة كما في
اعا واشاح ثم لكثرة استعماله عوملت همزته معاملة همزة الوصل فعليه فالوزن
فعل على كل حال وفيه لغات جمعت في قول القائل
سما سم اسم سماة كذا سمي • وزد سمة والاول اثلثه ترشد • ذكره ابن عواد
في منظومة له والله اصله الاله حذفت الهمزة وعوض عنها حرف التعريف ثم جعل
علما للذات الواجب الوجود الخالق للعالم اي الذات المنطبق عليه هذه الصفات
فهي تعيين للموضوع له بذكر اوصاف كلية تنطبق عليه مع انه في نفسه غير كلي
وزعم بعضهم انه اسم لمفهوم الواجب لذاته او المستحق للعبودية وكل منهما كلي
انحصر في فرد فلا يكون علما لان مفهوم العلم جزئي فمنع بانا لا نسلم انه اسم لهذا
المفهوم الكلي ولان لا اله الا الله التوحيد بالاصالة لان الكلي من حيث هو
كلي يحتمل الكثرة والتعدد والصواب انه عربي عند الاكثر وزعم البلخي من المعتزلة
انه معرب فقيل عبري وقيل سرياني قال بعضهم واكثر اهل العلم
على انه الاسم الاعظم واختار النووي تبعا لجماعة انه الحي القيوم قال ولذلك
لم يرد في القرآن الا قليلا في البقرة وآل عمران وطه فان قلت ورد ان الاسم الاعظم
اذا دعي الله به اجاب واذا سئل به اعطى والمشاهد في ذلك بخلافه قلت

على الاجابة اما لانتفا شرط او وجود مانع كاكل الحرام او عدم صدق النيه واخلاص
الطوية او الخوف من خالق البرية والرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة من رحم
كالغضبان والعليم من غضب وعلم وهما في الاصل صفتان مشبهتان واورد ان الصفة
المشبهة لا تشتق الا من لازم واجيب بان الفعل المتعدي قد يجعل لازما بمنزلة
افعال الغرائز بتحويله الى فعُل بالضم ثم يشتق منه على ان سيبويه قد نص على ان
الرحيم صفة مبالغة في قولهم هو رحيم فلانا وعليه فلا اشكال في الرحيم والرحمة
لغة رقة القلب وانعطاف يقتضي التفضل والاحسان ومنه الرحم لانعطافها
على ما فيها فان قلت فكيف اشتق الاسمان الكريمان منها مع استحالة اتصاف
مسماهما بمعناها اللغوي اذ هو من الكيفيات النفسانية التابعة للمزاج وهو
تعالى منزه عنها قلت هو مجاز عن انعامه على عباده لان الملك اذا عطف
على رعيته وراف بهم اصابهم معروفه وانعامه كما انه اذا ادركته الفظاظة والقسوة
عنف بهم ومنعهم خيره ومعروفه والحاصل ان اسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار
الغايات التي هي افعال اختيارية دون المبادي التي تكون انفعالات وفي الرحمن
من المبالغة ما ليس في الرحيم لان زيادة البنا تدل على زيادة المعنى غالبا عند
اتحاد نوع المشتقات كما في قطع وقطّع لكن تارة تؤخذ باعتبار الكمية واخرى
باعتبار الكيفية فعلى الاول قيل يا رحمن الدنيا لانه يعم المؤمن والكافر ورحيم
الاخرة لانه يخص المؤمن وعلى الثاني قيل يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيم الدنيا
لان النعم الاخروية كلها جسام واما النعم الدنيوية فجليلة ودقيقة وقدم الله
عليهما لانه اسم ذات وهما اسما صفة والذات مقدم على الصفة فما دل عليه مقدم
على ما دل عليهما وقدم الرحمن والقياس يقتضي الترقي من الادنى الى الاعلى
لتقدم رحمة الدنيا ولانه خاص اذ لا يقال لغير الله بخلاف الرحيم والخاص
مقدم على العام ولانه ابلغ من الرحيم على ما سبق على الاصح فيكون الرحيم تتمة
ورديفا ليتناول ما لطف من الرحمة ودق واختار هذا الزمخشري وهذا كله مبني
على ان الرحمن صفة وهو كذلك بحسب الاصل لكنه صار علما بالغلبة فقد قال ابن هشام
الحق قول الاعلم وابن مالك انه ليس بصفة بل علم قال وبهذا لا يتوجه السؤال
قال ويبنى على علميته في البسملة ونحوها بدل لا نعت وان الرحيم بعده نعت
له لا نعت لاسم الله تعالى اذ لا يتقدم البدل على النعت قال ومما يوضح انه غير
صفة مجيئه كثيرا غير تابع نحو الرحمن علم القران قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن
واذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن قال الشيخ زكريا الانصاري قلت
لا تمنع غلبة علميته اعتبار وصفيته الاصلية فيجوز كونه نعتا باعتبارها واما
مجيئه غير تابع فلا يدل على عدم اعتبارها لان الموصوف اذا علم جاز حذفه وبقا صفته

انه صح

كقوله

٢

كقوله تعالى ومن الناس والدواب والانعام مختلف الوانه اي نوع مختلف الوانه
واسم مجرور بالبا والله مجرور بالمضاف على الاصح لا بالاضافة ولا بالحرف المنوي على الصحيح
وكذا الرحمن الرحيم لان العامل في التابع هو العامل في المتبوع الا في البدل فان عامله
مقدر على الراجح فيهما وفي صرف الرحمن مجردا من ال مذهبان مبنيان على ان
الشرط في منع الصرف وجود فعلى او انتفا فعلانة قال بدر الدين واما اذا كان
بال فانه يجر بالكسرة بلا كلام وهل هو مصروف ح فيه الخلاف المشهور في النحو
والوقف على بسم الله قبيح للفصل بين التابع والمتبوع وعلى الرحمن كذلك وقيل
كاف وعلى الرحيم تام وتخصيص البسملة بهذه الاسما مع ان اسماءه على ما قاله القشيري
الف ثلاث مائة في التوراة وثلاث مائة في الزبور وثلاث مائة في الانجيل وتسع
وتسعون في القران وواحد في صحف ابرهيم عليه الصلاة والسلام ليعلم العارف
ان المستحق لان يستعان به في مجامع الامور هو المعبود الحقيقي الذي هو مولى
النعم كلها عاجلها واجلها جليلها ودقيقها فلا يستحي من طلب دقيقها على ما هو
العرف في سؤال العظما من المخلوقين مبالغة منه تعالى في الاحسان والكرم ومزيد
اللطف بالعباد وجملة البسملة لم يتعرضوا لخبريتها ولا لانشائيتها وكل منهما لا يخلو
عن صعوبة وسياتي بيانها فان قلت هل تقدم امام شعر وقد نص الشعبي
والزهري على انه لا يكتب في الشعر بسم الله الرحمن الرحيم قلت نص سعيد
ابن جبير على جواز ذلك وتابعه على ذلك الجمهور قال الخطيب وهو المختار
على ان بعض العلما قال ان محل الخلاف في غير الشعر المحتوي على علم او وعظ
والا فلا شك في دخوله في كتب العلم المطلوب افتتاحها بذلك كما ان محله ايضا الشعر
غير المحرم والمكروه فان التسمية لا تشرع فيهما اتفاقا خاتمة نقل شيخنا سالم
السنهوري رحمه الله تعالى عن بعض اهل العلم انه راى بخط الجلال المحلي ان
صاحب الاستغنا في شرح اسما الله الحسنى حكى عن شيخه ابي بكر التونسي انه
قال اجمع علما كل ملة على ان الله تعالى افتتح كل كتاب له ببسم الله الرحمن الرحيم انتهى
قلت قال يوسف بن عمر هي مبدا كلام الله نزلت على ادم وكانت سبب توبته
حتى اكلت الشجرة ثم رفعت فانزلت بعده على نوح ثم رفعت فانزلت بعده على
ابرهيم ثم رفعت فانزلت بعده على موسى ثم رفعت فانزلت بعده على سليمان ثم رفعت
فانزلت بعده على عيسى ثم رفعت فانزلت بعده على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
وقيل لم ترفع بل لم تزل تنتقل من نبي الى نبي انتهى وهو ظاهر ان لم يكن صريحا
فيما قاله التونسي فليتامل واما الحمد اي اللفظي فهو لغة الثنا باللسان على
الفعل الجميل الاختياري على جهة التعظيم سواء كان في مقابلة نعمة ام لا فدخل
في الثنا الحمد وغيره كالمدح وخرج باللسان الثنا بغيره كالحمد النفسي وبالجميل الثنا

مطلب لم اختيرت هذه الاسما الثلاثة

مطلب اجمع علما كل ملة على الابتدا بالبسملة

فقط
باللسان على عز الجميل المراد بالجميل ما يكون جميلا عند الحامد والمحمود او الحامد
او المحمود فقط بزعم الحامد فدخل الثنا بنهب الاموال وقتل الرجال عند من يرى ذلك
كالاعراب افريقية عليها قاله بعض شراح الرسالة وبالاختياري المدح فانه
يعم الاختياري وغيره نقول مدحت اللولوة على حسنها ومدحت زيدا على رشاقة
قده دون حمدتها ومن قال انه مرادف للحمد زعم ان الاول من تهذيب ثؤلؤ
دال في منها خطا او موول بانه يدل على فعل اختياري وعليه نقيد الاختياري
بيان للماهية لا للاحتراز وعلى جهة التعظيم مخرج لما كان على جهة الاستهزا
والسخرية نحو ذق انك انت العزيز الكريم ويتناول للظاهر والباطن اذ لو تجرد
الثنا على الجميل عن مطابقة الاعتقاد او خالفه افعال الجوارح لم يكن حمدا بل
تهكم او تمليح وهذا الاقتضى دخول الجوارح والجنان في التعريف لانها اعتبرا فيه شرطا
لا شطرا واعترض على التعريف المذكور للحمد بانه يلزم على تقييده بالاختياري
ان لا يكون وصفه تعالى بصفاته الذاتية حمدا له وليس كذلك واجيب بانه
بتاولها تنبعا وبانها ممتازة له لا بمعنى ايجابه لها بل بمعنى ان ذاته اقتضت وجودها
على ما هي عليه فنزلت منزلة افعال اختيارية وبانها مبدا افعال اختيارية فالحمد
عليها باعتبار تلك الافعال الاختيارية فالمحمود عليه اختياري في المآل واما
الحمد العرفي فليس هو عبارة عن قول القائل الحمد لله بل هو فعل يشعر بتعظيم
المنعم بسبب كونه منعما وذلك الفعل اما فعل القلب اعني اعتقاد اتصافه تعالى
مثلا بصفات الجمال والجلال او فعل اللسان اعني ذكر ما يدل على ذلك الاتصاف او
فعل الجوارح وهو الاتيان بافعال داله على ذلك **فائده** اعلم ان التعريف للشكر
بعد التعريف للحمد لما صار عند المصنف كالمتفق عليه وان لم تفتتح الكتب الا بالحمد
خاصه والسبب في ذلك قربه من الحمد معنى وقرنه به استهلالا لتخليص السامع
من ورطة الحيرة هل هو مساو للحمد او لا فناسب ان يعرف له فنقول ليس الشكر
عبارة عن خصوص قول القائل الشكر لله بل هو لغة فعل ينبئ عن تعظيم
المنعم بسبب كونه منعما واصطلاحا صرف العبد جميع ما انعم الله به عليه من السمع
والبصر وغيرها الى ما خلق له واعطاه لاجله كصرف النظر الى مطالعة مصنوعاته
والسمع الى تلقي ما ينبئ عن مرضاته والاجتناب عن منهياته وعلى هذا يكون
الحمد اصطلاحا اعم من الشكر عرفا عموما مطلقا لعموم النعمه الواصله الى الحامد
وغيره واختصاص الشكر بما يصل الى الشاكر لاطلاق المنعم في تعريف الحمد عن قيد
كونه منعما على الحامد او غيره فيتناولهما وتخصيصه في تعريف الشكر بالله تعالى وبنعمته
واصلة منه الى عبده الشاكر فيختص المنعم في الشكر بكونه منعما على الشاكر وايضا فعل
القلب او اللسان وحده مثلا قد يكون حمدا وليس بشكر اصلا اذ قد اعتبر فيه شمول

الالات

مطلب
لم
الحمد على صفات الله

٤

الالات وايضا الشكر بهذا المعنى لا يتعلق بغيره تعالى بخلاف الحمد **فان قلت** ما
هذه النسبة بين العرفيين بحسب الوجود او بحسب الحمل **قلنا** بحسب الحمل لان
مفهوم الحمد فعل الى آخره ومفهوم الشكر صرف العبد الى آخره ولا شك في ان صرف العبد
جميع الالاته الخ فعل ينبي واما توهم ان المحمول فعل القلب مثلا وهو جزء من صرف
الجميع فلا يكون محمولا على صرف الجميع فغلط من باب اشتباه مفهوم الشي بما صدق
هو عليه كما لا يخفى **لا يقال** صرف الجميع افعال متعددة فلا يحمل عليه فعل واحد
لاستحالة حمل الواحد على الجمع لانه نقول هو فعل واحد قد تعدد متعلقه فلا ينافي وصفه
بالوحده كما يقال صدر من زيد فعل واحد وهو ضرب القوم مثلا وايضا ان
المركب قد يوصف بالوحدة الحقيقية كبيت واحد ولا اعتبارية كعسكر واحد وصرف
الجميع من قبيل الثاني كما لا يخفى على ذي تدبر واما النسبة بين الحمدين فالعموم
والخصوص من وجه واما بين الشكرين فالعموم والخصوص المطلق وكذا
بين الشكر العرفي والحمد اللغوي وكذا بين الحمد العرفي والشكر اللغوي ايضا اذا
قيدت النعمة في اللغوي بوصولها الى الشاكر كما مر واذا لم تقيد كانا متباينين كما هو بين
قاله شيخنا سالم السنهوري ولا يخفى ان النسبة الثالثة بين هذه النسب للاربع
انما هي بحسب الوجود دون الحمل انتهى وقد تبع فيه تلميذه اللقاني وفيه نظر
تتمه المدح لغة الثنا باللسان على الجميل مطلقا على جهة التعظيم اي سواء كان اختياريا
اولا وعرفا ما يدل على اختصاص الممدوح بنوع من الفضائل **فان قلت** فما
النسبة بينه وبين كل من الحمدين والشكرين **قلت** لا اظنها تخفى عليك بعد
تاملك ما تقدم ان شا الله تعالى **ثم اعلم** ان ما قدمناه هو مذهب المحققين
وقيل الحمد والشكر لغة مترادفان وقيل الحمد مختص بالقول والشكر مختص بالفعل
وسياق كلام الزمخشري في الكشاف وصريحه في الفائق يدلان على الترادف
تنبيه لا يخفى ان كلا من مفاهيم تلك الحقائق الثلاث لا بد له من خمسة امور
وصف وواصف وموصوف وموصوف عليه وموصوف به فالوصف
في مفهوم الحمد مثلا الحمد والواصف الحامد والموصوف المحمود والموصوف عليه
المحمود عليه والموصوف به المحمود به وقس به المدح والشكر ووجه تغاير
الاخيرين اعني الموصوف عليه والموصوف به ان الواصف كثيرا ما يلاحظ في موصوف
صفة من صفاته فيصفه بسبب ملاحظة هذه الصفة بما فيه من باقي
صفاته كان يلاحظ كرمه فيصفه بالعلم والشجاعة فالتغاير بينهما حقيقي
وقد يكون التغاير بينهما اعتباريا فقط كان يحمد على شجاعته بها فان فيها
حيثيتين كونها موصوفا عليها وكونها موصوفا بها فهي باعتبار الحيثية الاولى
محمود عليها وباعتبار الحيثية الثانية محمود بها وتحقيقه ان المحمود به ما يقع به

العلامة ناصر الملة والدين

مطلب خمسة امور في
مفهوم نحو الحمد

الحمد والمحمود عليه ما يقع الحمد بازائه ومقابله واعلم ان الحمد مختص بالله تعالى كما افادته الجملة سواء جعلت لام التعريف فيه للاستغراق كما عليه الجمهور وهو ظاهر ام للجنس كما عليه الزمخشري لان لام لله للاختصاص فلا فرد منه لغيره ام للعهد كالتي في قوله تعالى اذ هما في الغار كما نقله الشيخ عز الدين واجازه الواحدي على معنى ان الحمد الذي هو حمد الله به نفسه وحمده به انبياؤه واولياؤه مختص به والعبرة بجميع من ذكر فلا فرد منه لغيره واولى الثلاثة الجنس وكما يقال للام التعريف انها لام الحقيقة والطبيعة والماهية المطلقة وان ضد الحمد الذم وضد الشكر الكفر وضد المدح الهجو وضد الثناء التثنية بتقديم النون على المثلثة على المشهور يقال اثنى عليه اذا ذكره بخير واثنى عليه اذا ذكره بشر لله تقدم انه اسم للذات الواجب الوجود والحق انه علم عربي غير مشتق كما ذهب اليه الخليل وسيبويه واما الاعتراض عليه بان ذاته المقدسة من حيث هي من غير اعتبار امر اخر غير معقولة للبشر فلا يمكن ان يدل عليها باللفظ بوضع بازائها وبانه لو كان علما لكان دالا على مجرد الذات فلا يصح ظاهر قوله تعالى وهو الله في السموات فقد اجيب عنه بان الواضع هو الله تعالى وعلى انه العرب فعلم الواضع بالكنه ليس شرطا فلم لا يجوز الوضع لذاته بعد العلم بها بوجه ما وبان الجار والمجرور في الاية متعلقان بيعلم والجملة خبر ثان او هي الخبر والله بدل وذهب البيضاوي الى انه وصف في اصله مشتق ثم صار علما بالغلبة خاصا به لا يطلق على غيره تعالى وذهب الزمخشري الى انه اسم جنس في اصله لكن الاله يقع على كل معبود بحق او باطل ثم غلب بعد تعريفه على المعبود بحق اي الذات المخصوصة وصار ينصرف اليها عند الاطلاق وللرد عليهما مقام غير هذا وقد تكرر هذا الاسم الشريف في القران الفي مرة وخمسمائة مرة وستين مرة وقيل الفين وثلاثمائة وستين مرة وقد تقدم انه قيل فيه انه الاسم الاعظم قال بعض العلماء وبه وقع الاعجاز حيث لم يتسم به احد ولا يصح الدخول في الاسلام الا به وهو اسم جامع لمعاني الاسماء الحسنى كلها وما سواه خاص بمعنى فلذا تضاف اليه جميع الاسماء فيقال الرحمن من اسماء الله وكذا الباقي ولا يضاف هو الى شيء منها ولذا لم تقل الحمد للخالق او الرازق او نحوهما مما يوهم اختصاص الحمد بوصف دون وصف وانما تعرض للانعام بقوله على صلاته بعد الدلالة على استحقاق الذات تنبيها على تحقق الاستحقاقين وقدم لفظ الحمد عليه لاقتضاء المقام مزيد اهتمام به وان كان ذكر الله اهم في نفسه ولذا قدم في مقام اخر كتقديمه على الملك لذلك في قوله تعالى له الملك وله الحمد وجملة الحمد خبرية لفظا انشائية معنى لحصول الحمد بالتكلم بها مع الاذعان بمدلولها ويجوز ان تكون

المراد به الامانه للعوده

موضوعة

موضوعة شرعا للانشاء بطريق النقل كما في غيرها من الحقائق الشرعية على الراجح انقل بل لو جعلت جملة خبرية لفظا ومعنى كانت مفيدة للحمد اذ هو عبارة عما يدل على اتصاف المحمود بصفات الكمال ولو بطريق الاجمال وجملة الشكر والمدح كجملة الحمد سواء بسواء وسائر الكلام على جملة الصلاة وقد اشرنا فيما مر الى معونة الكلام في جملة البسملة وابحاث اثنان جعلت خبرية ورد ان من شأن الخبر الصادق ان يتحقق مدلوله في نفس الامر بدونه ويكون الخبر حكاية عنه كما صرح به السعد وغيره وما نحن فيه ليس كذلك لان مصاحبة الاسم والاستعانة به من جهة المخبر وهي لا تتحققان الا بهذا اللفظ المخبر الا ان يجوز مثل ذلك كما قيل به في قولك انا متكلم مخبرا بتكلم حصل بهذا اللفظ وذلك محل تامل وان جعلت انشائية فاخوان من شأن الانشاء ان يتحقق مدلوله به واصل جملة البسملة يعني متعلقها ليس كذلك غالبا اذ الاكل والشرب ونحوهما مما ليس بقول لا يحصل بالبسملة نعم يصح تقدير اذبح او اسافر باسم الله ان يقصد الانشاء وان قلنا ان الانشاء المصاحبة او الاستعانة قيل فيلزم ان تكون الجملة لانشاء متعلقها والاصل غير مقصود بوجه وهو نادر جدا كذا استشكله شيخ مشايخنا واجاب عنه شيخنا وهذا به انا نقول ولو قيل ان المعنى ابتدا او افتتح باسم الله اي جعله مبدأ الفعل والجملة لانشاء الجعل لم يلزم ما ذكر الا انه خلاف المشهور مع انه لا يطرد في جميع المواضع غير التصنيف لا بساحة انتهى فان قلت فهل الحمد افضل ام الشكر قلت الشكر ولذا جاء عليه قوله وقليل من عبادي الشكور وجاء قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده بصيغة العموم فان قلت فما تصنع بحديث الحمد راس الشكر ما شكر الله من لم يحمده قلت تاوله الزمخشري والقاضي والسيد والعضد بان الشخص اذا لم يثن على المنعم بما يدل على تعظيمه واكرامه لم يظهر منه شكر وان اعتقد وعمل فلم يعد شاكرا لان حقيقة الشكر اظهار النعمة والكشف عنها كما ان كفرانها هو اخفاؤها وسترها والاعتقاد امر خفي في نفسه وعمل الجوارح وان كان ظاهرا الا انه يحتمل خلاف ما قصد به فانك اذا قمت لاحد تعظيما له احتمل القيام امرا اخر اذ لم يتعين للتعظيم واما النطق فهو الذي يفصح عن كل خفي ويجلي كل مشتبه فلا احتمال له بل هو ظاهر في نفسه ومتعين لما اريد به وضعا فكان الراس اظهر الاعضاء واعلاها وهو اصل لها وعمدة لبقائها كذلك الحمد اظهر انواع الشكر واشهرها وادلها على حقيقة الشكر اعني الابانة عن النعمة حتى اذا فقد كان ما عداه بمنزلة العدم اي عدم الابانة انتهى فان قلت ما باله تعرض للحمد بعد التبرك بالبسملة قلت اقتداء بالكتاب العزيز وعملا بحديثي البداءة بالبسملة والحمدلة اما حديث البسملة فقد مر واما حديث الحمدلة

مطلب في كون جملة نحمد خبرية

مطلب معنى جملة البسملة

مطلب افضلية الشكر على الحمد

فهو ما في صحيح مسلم عن ابي هريرة كل امر ذي بال لا يبدا فيه بالحمد لله فهو اقطع وذي رواية
بحمد الله وفي رواية بالحمد فهو اقطع وقدم البسملة تبعا للكتاب ولعقد حديثها ايضا
فان قلت فلا تبدأة بالحمدلة اذ الكلام يعني بدء الشيء باسم الله تعالى ان تصدره به
وتذكره بادي بدء وتجعل ذكره اول عمل تتعاطاه ثم تتبعه بما في عملك على ما هو المعتاد في
المتب درست بدء الشي بالشي كما نص عليه صاحب الكشاف ودرج عليه على الملوك
والخلف قلت اجيب بحمل الابتدا في الحديث على العرف الذي يعتبر ممتدا من
حين الشروع في الشي الى حين الاخذ في المقصود او حمله على الاعم من الحقيقي والاضافي
او بان الباء في الحديث ليست للالصاق بل للاستعانة ولا مانع من مقارنة الاستعانة
بامرين فصاعدا لامر واحد على ان البسملة مشتملة على ما يخرج عن عهدة العمل بالحديث
جميعا من ارشادها الى بيان المداتين اوبان خصوص الذكرين يتعذر الابتدا
بهما معا فيشا فيحمل الدال على مطلقه ويرجع للاصل وهو دوانه كل امر ذي بال لا يبدا
فيه بذكر الله ولا يعارضه ان القاعدة حمل المطلق على المقيد دون العكس لانها
مفروضة في مقيد عارضه مطلق لا في مقيدين تعارضا ومطلق نص عليه السبكي
واعلم ان الغرض من بعض الاجوبة ان تلك التعارض حاصل بما ذكر لا انه
يشترط في التخلص من نقض البركة الجمع بين اسم الله وحمده كذا قيل وفيه بحث
اذ لا تعارض حتى مع انه خلاف ما يفهم من ظاهر الحديثين نعم يتوجه على الجواب
الاخير فتأمل والله اعلم واختلف الحذاق هل الحمد بالجملة الاسمية ابلغ او بالجملة الفعلية
ابلغ على ما هو مذكور في محله خاتمة قال يوسف بن عمر اختلف في تعيين الفاضل
من الحمد فقيل الحمد لله بجميع محامده كلها ما علمت منها وما لم اعلم وعلى جميع نعمه
كلها ما علمت منها وما لم اعلم وقيل اللهم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك
وقيل الحمد لله حمدا يوافي نعمه ويكافي مزيده وينبني على ذلك مسئلة فقهية وهي
من حلف ليحمدن الله بافضل محامده فاراد الخروج من الخلاف فليحمده بجميعها
وزاد غيره في القول الاول عدد خلقه كلهم ما علمت منهم وما لم اعلم النووي
في اذكاره لو حلف ليثنين على الله احسن الثناء فطريق بره ان يقول لا احصي
ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك زاد بعضهم فلك الحمد حتى ترضى وصور المتولي
المسئلة فيمن حلف ليثنين على الله باجل الثنا واعظمه وزاد في اول الذكر
سبحانك وروي ان ادم عليه الصلاة والسلام قال يا رب شغلتني بكسب يدي
فعلمني شيئا فيه مجامع الحمد والتسبيح فاوحى الله اليه يا ادم اذا اصبحت فقل ثلاثا
واذا امسيت فقل ثلاثا الحمد لله رب العالمين حمدا يوافي نعمه ويكافي مزيده
فذلك مجامع الحمد والتسبيح ومعنى يكافي مزيده اي يساوي ويقوم بشكر
ما زاد من النعم والاحسان قال النووي ويستحب اي الحمد في ابتدا الكتب المصنفة

كما ينبغي

احتلف في تعيين الفاضل من الحمد

كما ينبغي وكذا في ابتدا دروس المدرسين وقراءة الطالبين سواء قرا حديثا او فقها او غيرهما
واحسن العبارات في ذلك الحمد لله رب العالمين انتهى فتأمله وتبعه على ذلك
الفاكهاني من ائمتنا بزيادات حسنة على صلاته حال من الضمير المستتر في
المنبر وعلى فيه للتعليل اي الحمد كائن لله لاجل نعمه وفي مقابلتها ولا يكون متعلقا
متعلقا بلفظ الحمد لئلا يلزم الفصل بينه وبين عامله المصدر باجنبي وهو الخبر
فان قلت الخبر معمول للمبتدا ايضا فلا اجنبية قلت الجهة التي عمل فيها
الخبر هي جهة الابتدائية والجهة التي عمل بها في الجار والمجرور هي جهة المصدرية
وقد ينزل تغاير الجهة منزلة تغاير الذات نعم قد يقال انه يتسامح في الجار
والمجرور ما لا يتسامح في غيره فلا يضر هذا التغاير لا يكون بالتعامل العلاقة والصلات
جمع صلة بمعنى عطية اي معطاه والمراد بها النعم جمع نعمة وهي لغة لين
العيش وخصبه او المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير فخرج ولا بد
من تقييد المنفعة بالحسنة لانه لا يستحق الحمد الا بها وزاد بات الفاسق قد
يستحق وان كان نعله محذوفا لان جهة الحمد غير جهة الذم قاله المحسني
ثم هي اما بمعنى المنعم به او الانعامات وهذا اولى لان الحمد على الصفات
اولى منه على متعلقاتها كما اشار اليه السعد فان قلت قد تقدم ان اختيار لفظ
الجلالة مع الحمد ليفيد الملاك الحمد على جميع الصفات قلت تقدم جوابه ايضا
ويزاد هنا جواب اخر وهو ان الحمد على النعم يثاب عليه مثل الواجب بخلاف
المطلق فانه يثاب عليه ثواب المندوب على ما صرح به فيها فلذا صرح بالمحمود
عليه هنا فائدة اصل صلة وصل حذفت الفا وعوض عنها التا فصار
صلة كعدة واعلم ان كل ما يصل الى الخلق من النفع ودفع الضر منه تعالى
كما قال وما بكم من نعمة فمن الله اي اما ظاهرا وباطنا كالخلق واما باطنا
كالواصلة من غيره ظاهرا فانه الخالق لها ولذا عنه الانعام بها في قلبه لكنها
لما جرت على يديه استحق نوع شكر لها واما حقيقة الشكر فهي له تعالى
فقط لانه المنعم الحقيقي بنعم غير متناهية شخصا وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
وان تناهت جنسا ونوعا وهو كاف في التذكر المفيد للعلم بوجود الصانع واختلف
العلماء هل لله نعمة على كافر في الدنيا فقيل نعم وعليه القاضي الباقلاني وصوبه
الرازي لقوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم وذكر ابابين
كثيرة فيها دلالة لذلك وقيل لا وعزي للاشعري لان ما وصل اليه من نعم
كنتم قليلة حقيقة لا اعتداد بها بالنسبة الى الضرر الدائم في الاخرة فهي كالحلو
فيه سم ومن ثم قال تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم
انما نملي لهم ليزدادوا اثما الاية قال بعض المحققين والخلاف لفظي اذ لا نزاع

تواضع

مطلب اصل الصلة

هل لله نعمة على كافر

خلاصة

في وصول نعم اليه وانما النزاع في انها اذا حصل عقبها ذلك الضرر الأبدي هل تسمى
حينئذ في العرف نعما اولا فهو نزاع في مجرد التسمية واتبعه بعضهم وكذا اختلفوا
ايضا هل هو منعم عليه في الآخرة اولا فذهب الى الاول المعتزلة وأتيت ان كانت
عذاب الادنى في قربه الله تعالى ما هو اشد منه لكن لا ايمان انه في نعمه ودب
غيرهم الى الثاني قال بعض العلماء واول نعمة انعم الله بها على العبد المؤمن
من النعم الدنيوية الحياة التي يتوصل بها الى ادراك اللذات التي لا يعجزه
ضررا لاجلها خلافا للمعتزلة فان اولها الحياة في الجملة ويلزمهم ان اصحاب النار
المنعمين فيها منعمون وللاجماع على خلافه واعظم النعم الدنيوية الايمان خلافا
للمعتزلة في انه ليس من النعم الدنيوية لأن انه سبب للخلود في الجنة دون سائر
الاعمال فوجب كونه اعظمها واعظم النعم الاخروية مشاهدة الذات العلية
في جنة عالية قطوفها دانية **ع** هي لمجرد الترتب الذكري على انه يمكن جعله
للترتيب الرتبي وفي الاتيان بها مع جملة الصلاة دون الحمد اشعار بالفرق
بين ما يتعلق بالخالق وما يتعلق بالمخلوق من حيث التابعية والمتبوعية
سلام الله اي تحيته او تسليمه اياه من الآفات الدنيوية والاخروية وسائر
بيان تعالى السلام بعد هذا وفي اضافة السلام اليه تعالى دون غيره المبالغة
في اكرامه صلى الله عليه وسلم بالاشارة الى انه لا يليق به الا تحية من لا تنتهي
العقول الى الاحاطة بنيف عطائه كيف ولا مناسبة بيننا وبين مقامه الكريم
الا في مجرد البشرية فلذا اختار ان تكون التحية من رب طاهر على ابن طاهر
ع **صلاته** حال من المبتدا على راي من اوجب ضميره الذي في الخبر على راي غيره
والضمير لله تعالى وهي منه رحمة مقرونة بتعظيم ومن الملائكة استغفار ومن
غيرهم تضرع ودعاء وبهذا رد على من قال انها لا تفسر بالرحمة لعطفها عليه
في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة المشعر بالمغايرة والشيء
لا يفسر بغيره وبانها تستحيل الظاهر في صفته تعالى وتصويبه انها المعنية
وبيان الرد انها اخص من مطلق الرحمة وعطف الاعم على الاخص صحيح
مفيد وان المراد بها كما في صفته تعالى غايتها كسائر الصفات المستحيل
ظاهرها عليه تعالى وتقديم السلام لفظا على الصلاة مع تاخره عنها في الآية
وفيما جرى به عرف الاستعمال لغرض النظم مع ان لفظ ثم مشعر بتابعيته لها
اذ يقال جاء الوزير مع السلطان ولا يقال جاء السلطان مع الوزير وللصلاة
صلى الله عليه وسلم واسطة في حصول كل خير لنا جعلت صلاتنا عليه شكرا وادخل
حمده تعالى وكتبها مشروع لخبر من صلى علي في كتاب لم تزل الملائكة تستغفر
له ما دام اسمي في ذلك الكتاب وان كان ضعيف السند لاتفاقهم على جواز
العمل

العمل به في فضائل الاعمال لكن قال سيدي زروق عمارات في الحديث ان يكون المراد
كتب الصلاة وهو الظاهر او قرا الصلاة المكتوبة وهو اوسع واذهب وقال بعض
الشافعية يشترط لاحراز استغفار الملائكة التلفظ بها حالة الكتابة قيل وهو خلاف
ظاهر الحديث وكلام العلماء نعم قال السخاوي في شرح الهداية لابن الجزري
يستحب التلفظ بها مع ذلك ولا يسام من كتبها مع السلام كما ان اراه دون رمز
كما تفعله الكسالى سوا كانا ثابتين في الاصل اولا وان اغفلها مقدم اجرا
عظيما **فائدة** قال في الصحاح الصلاة اسم يوضع موضع المصدر الشرعية واللغوية
فيقال صليت صلاة ولا يقال تصلية اي كما هو قياس مصدره وقد حذر الشيخ
ملا علي الرين الكلابي في ابتداءه وبعض الرواة منها استعمال لفظ التصلية
بدل الصلاة وكذا لانه موقع في الكفر لما فيه من معنى الاحراق وان دفع
التعبير بذلك في جامع المختصرات للنسائي وكتب المقري في الارشاد **تنبيه**
في جمعها خروج مما شاع في كلام كثير من العلماء من كراهة افراد احدهما عن الآخر
وصرح به النووي وان توقف فيه ابن حجر مستدلا بذلك فيما اذا ترك احدهما
اصلا اما لو صلى في وقت وسلم في آخر لكان ممتثلا ولا يبعد للمالكية في المسئلة
شيء لانه المسائل المعقولة من الكراهة بلا عزو نعم نقله ذروق عن جمهور
المحدثين وعزاه بعضهم لمجالس الراموني متوقفا في انه خاص بنبينا اولا
وقد نقل ابن ناجي في اول شرحه للمدونة فتوى بعض الشيوخ برد كتب
الحديث المعادية عن كتبها كبعض نسخ التفسير على ما ذكره السخاوي
تتمة اغرب ابن العربي في عارضته فقال الذي عندي ان قوله صلى الله
عليه وسلم من صلى علي صلاة صلى الله عليه بها عشرا ليس فيه ان من صلى عليه
يكون صلى الله عليه وسلم بل فيه ان من صلى عليه كما عمل يعني صلاة النبي
قال الابي وانظر لو قال اللهم صل على محمد عدد كذا هل يثاب بعدد
صلوات صدرت تبلغ تلك الاعداد وكان ابن عرفة يقول يحصل له من
الثواب اكثر من ثواب من صلى واحدة لا ثواب من صلى تلك الاعداد قال
ويشهد له ضرب قال سبحان الله عدد خلقه من حيث دلالته على ان التسبيح
بهذا اللفظ مزيد والا لم يكن له فائدة انتهى **خاتمة** الصلاة عليه صلى الله
عليه وسلم فرض مرة في العمر على المشهور عند اصحابنا كما له في الشفا وكرر ذلك
فيه **قال** ابن التلمساني في حواشي الشفا وما فرضه في العمر الشهادتان
والحمد لله والحج والعمرة والصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم **قال** الوصاع
والذي يظهر ان السلام كذلك فرض مرة في العمر والزائد على ذلك مستحب
متاكد وما نقل عن بعض شيوخ المغرب من التوقف فيه لا اصل له بل الحق

اهل النعم على الكفار المومن واعظمها

نهاية

تأمل

منع استعمال التصلية

حكم افراد الصلاة عن السلام

بتشديد النون المفتوحة

تخصيص كراهة افراد الصلاة بنبينا

رد كتب الحديث العارية عن كتب الصلاة والسلام

فرضية الصلاة مرة في العمر وتكريرها

ترجم

عليه

وتتأكد الصلاة

ان حكمها في الوجوب والندب المتأكد سواء وذلك على قدر الشوق والمحبة وتتأكد الصلاة في التشهد في الصلاة وعند

عند دخول المسجد والخروج منه ودخول البيوت الخالية وفي التشهد وعند الاذان وفي صلاة

زيارته صلى الله عليه وسلم وعند سماع ذكره او اسمه او كتابته وعند الاذان وفي صلاة الجنائز وبعد البسملة في الرسائل كما احدث في ولاية بني هاشم ومضى به العمل في

تأكد الصلاة

الافطار وشهرت يختم به الكتاب ايضا ويستحب اكثارها يوم الجمعة وعند طنين الاذن

والفراغ من الطهارة وعند الصباح والمساء ويوم السبت والاحد وتكره عند العطاس

والذبح في احد القولين وعند الجماع والعثرة وشهرة المبيع وحاجة الانسان والاكل والتعجب

اوقات كراهة الصلاة

قال الرضاع ويلحق بهذا عندي ما يصدر من العامة في الاعراس وغيرها فانهم يشيرون

افعالهم للنظر اليها بالصلاة عليه صلى الله عليه وسلم مع زيادة عدم الاحترام والوقار من

ضحك ولعب انتهى قال بعضهم بل يحرفون اللفظ بما يكفر فاصله ككسر السين من

السلام نعوذ بالله من ذلك وتكره في اماكن القذر والنجاسات انتهى وحاصله

انها واجبة ومستحبة ومكروهة ومحرمة ولا اعرف الان تصور الاباحة تتمة ذكر

احكام الصلاة

بعض العارفين ان من فاته شيوخ التربية ولم يجتمع بهم قامت له الصلاة على النبي

مقام ذلك نكتة في البيت تضمين وهو توقف معناه على البيت بعده وهو من

عيوب الشعر ودفعه جناس تام محرف وهو نوع من المحسنات البديعية وفيه

ايراد جملة الصلاة اسمية كجملة الحمد لافادة الثبات والاستمرار على نبي خبر المبتدا

اي ثم سلام الله مصحوبا بصلاته كائن على نبي موصوف بما ياتي بيانه لا يقال اذ كان

الصلاة بمعنى الدعاء كما في صحاح الاساس وغيره تتعدى بعلى للمضرة كان يخوفونا

واصله واسلم او صلاتي وسلامي على محمد مثلا ممنوع الاستعمال لانا نقول العرف

فرق بين صلى عليه ودعا عليه بحيث لا تفهم من الاول الا النفع بخلاف الثاني مثل

توكلت على الله وتوكلت على زيد وقال ايضا عبد الحكيم وعدية الصلاة هنا

بعلى مع انها تتعدى لغة باللام للخير وبعلى للشر لانها ضمنت معنى الانزال

اي اللهم انزل عليه رحمتك او معنى الاستعطاف اي اعطف عليه رحمتك ووجه

مطلب شريف

هذا المناسب الصلاة والعطف من المناسبة بخلافها مع الانزال انتهى والنبي محمد

ولا يجوز دعوا انسان حر ذكر من بني ادم اوحي اليه بشرع وان لم يؤمر بتبليغه

فهو اعم من الرسول الذي هو انسان حر ذكر من بني آدم اوحي اليه بشرع وامر

بتبليغه سوا كان له كتاب انزل عليه ليبلغه ناسخا لشرع من قبله او غير ناسخ له

معنى النبي والرسول والفرق بينهما

او عمل بشرع من قبله وامر بدعوة الناس اليه ام لم يكن له ذلك بان امر بتبليغ الوحي اليهم

من غير كتاب ولذلك كثرت الرسل دونهم تلثمائة وثلاثة عشر وقلت الكتب ادهي التوراة

والانجيل والزبور وصحف ادم وشيث وادريس وابرهيم وهي مائة واربعة عشر

كتابا خمسون على شيث وثلاثون على ادريس وعشرون على ابرهيم والاختلاف في هذا

واختلف

٨

واختلف في عشر فقيل نزلت على ادم وقيل على موسى قبل التوراة والتوراة على موسى

والانجيل على عيسى والزبور على داود والقرآن على محمد صلى الله عليه وسلم ومعناه بهمزة

المخبر اسم فاعل او اسم مفعول من النبا وهو الخبر لانه مخبر او مخبر عن الله تعالى

وبلا همزة المرفوع او المرتفع الرتبة من النبوة وهي ما ارتفع من الارض واما خبر

لا تقولوا يا نبيء الله وقولوا يا رسول الله فهو ما قال سببه اذ كان الكفار يؤذونه به

زعما منهم انه الطريد لطردهم اياه واصحابه من مكة ثم وقع الخلاف على خلافه ليس لما قاله

وابنائهم

ابن عبد السلام من تفضيل النبوة لتعلقها بالحق على الرسالة لتعلقها بالخلق لرد

بان رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم فيها المتعلقات كما هو ظاهر والكلام في نبوة الرسول

مع رسالته والا فالرسول افضل من النبي غير الرسول قطعا على ما ياتي غريبه ان شاء الله

تعالى بل للاشارة الى انه اذا استحق الصلاة والسلام عليه بوصف النبوة فاستحقاقه

اياها بوصف الرسالة اولى لا يقال ليس في اللفظ ما يفيد قصر نبينا صلى الله عليه وسلم

لانا نقول قوله محمد بعد يعينه مع ايهام ارادة الجميع بناء على ان النكرة قد تعم عموما

شموليا في الاثبات نحو علمت نفس ما احضرت خصوصا والوصف بعده شويد للتعميم

فتامل فان قلت لا شك انه يجب اعتقاد ان الله تعالى اعطاه صلى الله عليه وسلم جميع

الكمالات البشرية وهو مامون من سلب ذلك فما معنى الدعا بالصلاة له عليه الصلاة

مطلب معنى الدعاء بالصلاة عليه صلى الله عليه وسلم

والسلام قلت قال بعضهم ان طلب الدعا بها تعبدي غير معقول المعنى قيل احسن

منه قول العز بن عبد السلام ليست صلاتنا عليه صلى الله عليه وسلم شفاعة لان

مثلنا لا يشفع لمثله بل صلاتنا عليه شكر له على ما اولانا بارشاده فقد اسدى الينا افضل

الرغائب واسنى المطالب وقد قال عليه الصلاة والسلام من اسدى اليكم معروفا

فكافئوه وان لم تستطيعوا فادعوا له فدعانا بالصلاة المشروعة مكافأة له لعجزنا

عن المكافأة والى هذا يشير قول الحليمي المقصود بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم

التقرب الى الله تعالى بامتثال امره وقضا حق النبي صلى الله عليه وسلم علينا انتهى

قلت وهو عند التامل غير خارج عن معنى التعبد فتدبر وقيل انما الطلب بها

كائن في سعة كرم الله معلق عليه اذ لا غاية لفضل الله وانعامه فهو عليه الصلاة

والسلام لا يزال دائم الترقي في حضرات القرب وسوابغ الفضل فلا بدع ان تحصل له

بصلاة امته زيادات في ذلك لا غاية لها ولا انتها مع افصاحها عن نصوح العقيدة

وخلوص النية واظهار المحبة والمداومة على الطاعة والاحترام للواسطة الكريمة

التي محبته له اذ من احب شيا اكثر من ذكره وتوقيره من اعظم شعب الايمان كما في

من اذا شكر الواجب علينا لعظم منته علينا بهدايتنا من الجحيم وفوزنا بالنعيم المقيم

فالمصلي داع ومكمل لنفسه حقيقة لانا اذا صلينا عليه صلى الله عليه وسلم وقد قال الغزالي

اما صلاة الله تعالى على نبيه صلى الله عليه وسلم وعلى المصلي عليه فمعناه افاضة

صلى الله عليه وسلم
انواع الكرامات ولطايف النعم عليهم واما صلاتنا عليه وصلاة الملايكة عليه صلى الله
في الاية فهو سوال وابتهال وطلب لتلك الكرامة ورغبة في اذا منتها عليه صلى الله
عليه وسلم لان اجتماع قلوب الجم الجم له تاثير في الاجابة كما في عرفة والجمعة والاستسقا
ودعا ويمكن ان ترجع فايدتها لارتباطه صلى الله عليه وسلم بها كما قال اني اباهي بكم
الامم كما يبتاح العالم في حياة بكثرة تلامذته وكثرة تنابعهم وثنايهم ودعايهم الدال
على رشدهم وعلى كمال تاثير ارشاده فيهم وعلى كمال محبتهم له بسبب ارشاده اياهم
فكذلك الانبيا صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين بل ناسوت ولا يبعد ان يكون لهم
حزن من الدعا والصلاة ولو مع سقوط الحواس الخمس فليس الادراك محصورا فيها
بل في القلب باب مفتوح في الباطن الى الملكوت تغلقه اشواغل والشهوات
وربما يفتحه الذم الرافع لها حتى مطلعه على الغيب بل على احوال الموتى حتى يعرف
ما يفعل الله بهم من عقوبة او رحمة فاذا لم يبعد ان يحصل لنا موفة باحوالهم مع انتهانا
في هذا العالم المظلم لم يبعد ان يحصل لهم موفة بمجاري احوالنا مع انهم في عالم القرب
والصفا ودار الحيوان والاطلاع النايم على احوال الموتى واطلاعهم على احوالنا يستد
بطول ذكره وذلك اصله ان في الموجودات الروحانيات موجودا جميع تفاصيل الامور
الجزئية ماكان وسيكون منقوشة فيه لا نقشا يدرك بالحس الظاهر بل كنقش
القران في دماغ القارئ ويعبر عن ذلك باللوح المحفوظ او الكتاب وبينه وقلب النايم
بسبب النوم لمطالعته ذكرا اللوح فيتجلى له من الامور المستقبلة واحوال الموتى شي
خاص بسبب حصول استعداده ومناسبته لا يوقف عليها بالقوة البشرية ويمكن
ان ترجع فايدتها ايضا الى الشفقة على الامة بتحريضهم على ما هو حسنة في حقهم
وقربة لهم بل الصلاة ليست حسنة واحدة بل قربات اذ فيها تجديد الايمان بالله
تعالى اولا ثم برسوله صلى الله عليه وسلم ثانيا ثم بتعظيمه ثالثا ثم بالعناية بطلب
الكرامات له رابعا ثم تجديد الايمان باليوم الاخر وانواع كراماته خامسا ثم بذكر اله
سادسا وعند ذكر الصالحين تنزل الرحمة ثم بتعظيم الله تعالى بسبب نسبته اليه
سابعا ثم باظهار المودة لهم ثامنا ولم يسال من امته اجرا الا المودة في القربى تم
بالابتهال والتضرع في الدعا تاسعا والدعا مخ العبادة ثم بالاعتراف عاشرا بان الامر كله
اليه وانما النبي صلى الله عليه وسلم وان جل قدره فهو عبد محتاج الى فضله ورحمته
والى مدد الله له وانه ليس اليه من الامر شي وان الله لو اراد ان يهلك المسيح وا
والانبيا ومن في الارض جميعا ويحرمهم من فضله ورحمته فلن يملك لهم احد من الله
تعالى شيا فهذه عشر حسنات سوى ما ورد الشرع به من ان الحسنة الواحدة
بعشرة امثالها والسيئة بمثلها فقط **فوايد ثلاث الاولى** انما اكد السلام بالمصدر
في الاية دون الصلاة لانها موكدة بان وباعلامه تعالى انه يصلي عليه صلى الله عليه وسلم

صلى الله عليه وسلم

حكم من تاكيد الصلاة في الاية

وملايكته

9

مطلب معنى سلام على الانبيا عليهم السلام الله

وملايكته ولا كذلك السلام فحسن تاكيده بالمصدر اذ ليس ثم ما يقوم مقامه **الثانية** بان
السلام بمعنى التحية وهذا هو المراد من سلام الله على انبيايه وبه يندفع استشكال سلام الله
عليهم بانه دعا وهو لا يتصور من الله لانه الطلب والله تعالى مدعو ومطلوب منه
لاداع وطالب وان قال بعضهم انه اشكال له شان ينبغي الاعتنا به ولا يهمل اسه
تفكر من يدرك سره ويأتي ايضا بمعنى السلامة من النقايص وهو العصمة وبمعنى
السلام الذي هو اسم من اسمايه تعالى فمعنى السلام على محمد على الثاني اللهم سلمه من
النقايص وعلى الثالث حفظ السلام اي الله عليه اي اللهم احفظه فهو على حذف
مضاف وقد ياتي بمعنى الانقياد فمعناه اللهم صير العباد منقادين مذعنين له بشرعه
صلى الله عليه وسلم **الثالثة** نقل ابن عرفة عن ابن عبد السلام انه يكفي ان يقال
صلى الله عليه وسلم وعن غيره انه انكر ذلك وقال لابد ان يزيد تسليما وكانه اخذ
بظاهر وسلموا تسليما وليس اخذا صحيحا كما يظهر بادنى تامل انتهى من ابن حجر
في فضل الصلاة **خاتمة** جملة الصلاة والسلام خبرية اللفظ انشايية المعنى اذ
المراد منها الدعا والطلب لمدلولها فتسميتها للاستيناف كما هو اسمها الا ان
جعلت جملة الحمد له خبرية لفظا ومعنى وان للعطف ان جعلت للانشا ولو معنى
ونقل شيخنا سالم السنهوري تبعا لبعض المتاخرين رحمهما الله تعالى عن بعض
العلما انه لا يحتاج في دلالة الجملة التي اصلها الخبر على الانشا الى استحضار نية الطلب
ليخرج الكلام عن حقيقة الخبر اذ اكثر استعمال اللفظ في ذلك حتى صار الانشا هو
المتبادر منه في العرف والا فالاقرب احتياجها في دلالتها على ذلك اليها انتهى
قال شيخنا المذكور قلت وينبغي ان لا يختص ذلك بالصلاة والسلام بل مثله
في جملة الحمد والشكر ونحوهما مما يقصد به الطلب انتهى وهو حسن وطال ما طرق
في مجلسه ثم وصف ذلك النبي بجملة جا بن عبد الله بان بعثه وارسله على راس
اربعين سنة كما هي قاعدة بعث الانبيا حسب ما جرت به في بعثهم العادة الالهية
غالبا **بالتوحيد** اي بوجوب اعتقاد وحدانية الله تعالى ذاتا وصفات لا قل
انما يوحى الي انما الهكم اله واحد ان الله اله واحد والهكم اله واحد لا اله الا هو
وهو مصدر وحدته اي اعتقدته واحدا منفردا بذاته وصفاته لا نظير له ولا شبيه
ومن ثم قال الجنيد التوحيد افراد القديم من المحدث بفتح الدال وهو مشتق
من الحدوث الصادق بالحدوث الذاتي وهو كون الشي مسبوقا بغيره والزماني
وهو كونه مسبوقا بالعدم والاضافي وهو ما يكون وجوده اقل من وجود اخر
فيما مضى ولا شك انه تعالى منزه عنه بالمعاني الثلاثة كما سياتي **فان قلت**
النبي صلى الله عليه وسلم جا وبعث بالاحكام الشرعية مطلقا عملية كانت وتسمى
فرعية او علمية واعتقادية وتسمى اصلية واعتقادية وكانت الادلة من العقل

واقفاع

هذه

ونشأ الأخبار منه وسماع زمانه بقرب العهد وسلم عليه الله صلى النبي صحبة ببركة
الآثار مع قلة الوقايع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات سيستغنى عن
تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسايل فروعا واصولا الى ان ظهر
اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهوا وكثرت الفتاوى والواقعات ومست
الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذ ارباب النظر والاستدلال في استنباط
الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقايد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوا[عدها]
وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسايل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا
العلم بها فقها وخصوا الاعتقادات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات
باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجزايه واشرفها
وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر
الاختلافات فيه كانت مسئلة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث
قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه
من الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولانه لقوة ادلته صار كانه
هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام فما باله
خص التوحيد بالذكر وان كان يسميه بالتوحيد لا ينافي تسميته بغيره ايضا قلت
لانه المقصود الاصلي بوضع المقدمة ولما فيه من براعة الاستهلال ولمناسبته
مع ما بعده الجناس فاذ قلت هذه الصفة لا تفيد الموصوف تعيينا اذ جميع الانبيا
جاوا بالتوحيد وبعثوا به كما صرح به الايمة ويشهد به قوله تعالى وما ارسلنا
من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون فما السر في ايرادها
قلت ما سبق ذكره من ايهام ارادة الجميع مع التعرض بعضها يفيد تعيينه
والحال انه قد عرا اي خلا الدين وهو عرفا وضع الهي سايق لذوي العقول
باختيارهم المحمود الى ما هو الخير بالذات فخرج بالالهي الاوضاع البشرية
نحو الرسوم السياسية والتدبيرات المعاشية والاوضاع الصناعية وبسايق
الاوضاع الالهية غير السايقة كانبات الارض وامطار السما وبذوي العقول
الاوضاع الالهية الطبيعية التي لا تختص بذوي العقول كالطبايع التي تهتدي
بها الحيوانات لخصايص منافعها ومضارها وبالاختيار الاوضاع الاتفاقية
والقسرية كالوجدانات وبالمحمود الكفر قال التفتازاني وقوله بالذات متعلق
بسايق يعني ان الوضع الالهي بذاته سايق الى الخير لانه ما وضع الا لذلك والخير
حصول الشي لما من شانه ان يكون حاصلا له اي يناسبه ويليق به والفرق
بينه وبين الكمال اعتباري فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من القوة
الى الفعل كمال ومن حيث انه موثر خير انتهى وفي حاشية شرح جمع الجوامع لمع[...]

شيخنا

شيخنا العبادي رحمه الله عن بعضهم وقوله الى ما هو خير بالذات احتراز عن
نحو صناعتي الطب والفلاحة فانهما وان تعلقتا بالوضع الالهي اعني تاثير الاجرام
العلوية والسفلية وكانتا سايقتين لذوي الالباب باختيارهم المحمود الى صنف
من الخيرات فليستا تؤديان الى الخير المطلق الذاتي اعني ما يكون خيرا بالقياس
الى كل شي وهو السعادة الابدية والقرب الى خالق البرية وهو الملة ايضا الا
ان بينهما فرقا وهو ان الوضع الالهي اذا نسب الى من يؤديه عن الله يسمى ملة
واذا نسب الى من يقبله لوجه الله يسمى دينا واشتقاق الملة من امليت لانها
بالوحي الذي هو القا الكلمة بعد الكلمة في روع الانبيا عليهم السلام واخذ من
قوله قيل ان الدين يتناول الاصول والفروع وقد يخص بالفروع والاسلام هو
هذا الدين المنسوب الى محمد عليه الصلاة والسلام المشتمل على العقايد الصحيحة
والاعمال الصالحة ان الدين هو الشريعة باعتبار ويكون ايضا باعتبار
الشريعة من حيث يطاع لها تسمى دينا ومن حيث انها يجتمع عليها تسمى ملة
قال ويفهم منه ان ذلك الوضع هو الاحكام لا الالفاظ انتهى اي فهو بمعنى
الموضوع وفيه ما هو صريح في ان قوله بالذات متعلق بالخير لا بسايق خلاف
لما قاله التفتازاني فتامل وان الدين لغة فقال الفاكهاني انه لفظ يجي في كلام
العرب على معان منها الملة قال الله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل
منه وقال تعالى ان الدين عند الله الاسلام ومنها العادة قال امرؤ القيس
كدينك من ام الحويرث قبلها . ومنه الاجزا كقوله . فهذا دينه ابدا وديني .
ومنها سيرة الملك ومملكته قال زهير . لين حللت بجو في بني اسد . في دين عمرو
وحالت بيننا فدك . اراد موضع طاعة عمرو وسيرته . ومنها المجازاة كقوله
. ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا . اي جازيناهم ومنها السياسة والتدبير
السايس ومنه قول ذي الاصبع . ولا انت دياني فتخزوني . ومنها الحال
قال النضر بن شميل . سالت اعرابيا عن شي فقال لو لقيتني على دين
غير هذا لاخبرتك يريد على حال غير هذا . ومنها الدا ومنه قول اللعين
. يا دين قلبك من سلمى وقد دينا . انتهى قال بعض الحنفية الدين يقول على
دين الحق وعلى دين غير الحق قال الله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا
وقال تعالى ان الدين عند الله الاسلام فالدين يقول عليهما بالاشتراك اللفظي
وعلى الاديان الحقة يريد كدين موسى . ودين عيسى . ودين ابرهيم . ودين
نوح . ودين ادم عليهم الصلاة والسلام . بالاشتراك المعنوي بالتشكيك لان
بعض الاديان اشد من بعض كيفية وكمية وما شانه ذلك لا يكون متواطيا
نقله عنه التتاي وعليه ينبني كلام الناظم حيث يفهم من قوله عن التوحيد الملاق

معنى الملة والشريعة

تسمية علم التوحيد بالكلام

معنى الدين

الفرق بين الخير والكمال

معنى الدين لغة

الوثن على غير الحق والمراد بالتوحيد هنا يعني الانفراد والجار متعلق بعدا بمعنى خلا
فان قلت تعالى عزاه امر بالفتح اذا نزل به وعرى بالكسر اذا خلا والواقع في
المتن الاول فلا مطابق للمراد قلت فتحه محول عن الكسر على لغة طي وبني عامر
الذين يطردون في لغتهم في كل يائي قبلها كسرة قلب الكسرة فتحة وقلبها هي الفا وعليها
جاء في تعالى وذعا وبنا وعزا ورضا في بقي ودعي وبني وعزي ورضي
وقول الشاعر نستوقد النبل بالحضيض ونصطاد نفوسا بنت على الكرم
فلا وجه للتلحين والتخطئة مع صحة الانصاف على اني كنت غيرته الى خلا لكن
بعد انتشاره للآراء بعض الناس حتى عليه وجه صحته **تتمة** الكلي ان
استوى معناه في افراده فمتواطئ كالانسان وان تفاوت فيها بالشدة او التقدم
فمشكك كالبياض فان معناه في الثلج اشد منه في العاج والوجود فان معناه
في الواجب قبله في الممكن واشد منه فيه والمشترك اللفظي هو ما تعدد وضعه
لمعانيه مع اتحاد لفظه والمعنوي ما اتحد وضعه ولفظه وتعدد معناه
والمعنى ان الله ارسل النبي صلى الله عليه وسلم يدعو الخلق الى عبادة الله وحده في حال
تعدد الاديان وتنوعها حتى استغربوا ذلك فقالوا اجعل الالهة الها واحدا ان
هذا الشيء عجاب وانطلق الملا منهم ان امشوا واصبروا على الهتكم ان هذا الشيء
يراد ما سمعنا بهذا في الملة الاخرة ان هذا الا اختلاق وبما حملنا عليه التوحيد في
الموضعين اندفع ان في النظم ايطا وهو اتحاد القافيتين لفظا ومعنى وعلم ان فيه
من صنعة البديع الجناس التام اللفظي والخطي فدعاهم الى عبادة الله وحده
وامرهم بترك ما كانوا هم وآباؤهم عليه من عبادة الاصنام والاوثان واعتقاد
الولدية والصاحبية لله تعالى والتركيب والجسمية وتلى عليهم آيات الله الحق
مما يطابق ما دعاهم اليه وما نهاهم عنه مع اظهار المعجزات الخارجة عن الحصر
على صدق دعواه انه رسول الله اليهم جميعا فمن اجابه فآمن وصدق سلم
وغنم ومن لم يصدقه لكنه دخل تحت حكمه قرر عليه الجزية كما امره الله ومن
حاربه وانتصب لمعاداته ورد ما جاء به من ربه وعظه وانذره وحذره ثم قاتله
وقتله ان كان ممن يقتل او اسره وسباه ان كان ممن يسبى حتى انه صلى الله عليه وسلم
ارشد بهذه السياسة العجيبة اي فعل ما عرف به **الخلق** اي جميع المخلوقين
المكلفين المرسل اليهم كما سيأتي او جنس الخلق وهم المرسل هو المبهم للرشد وهو
ضد الغي من ارشده صيرته راشدا اي مهتديا وبهذا سقط انه لا يستقيم تعليقه
وعديه بارشد لانه بمعنى دل فيصير تقديره دلهم بالدلالة وفيه تهافت وان
امكن تصحيحه كما يظهر بالتأمل ويحتمل انه ضمن ارشد معنى دعا وطلب
فعلم بعد وهديه معناه البيان ويحتمل ان ارشد معناه دل وقوله دله

مطلب تحويل الفتح الى الكسر في نحو عزا
تحويل طي
تمت تمت

الكلي والمشترك اللفظي والمعنوي

معناه

معناه اتباعه والاقتداء به اي انه دل الخلق بالمقال والحال والحرب والقتال وبيان
انه عام البعثة الى جميع طوائف المكلفين انسا وجنا وملكا على خلاف في هذا الاخير
بل رسالتي ان بعض العلماء المحققين ذهب الى انه مرسل حتى الى الجمادات بان
ركب فيها العقل حتى آمنت به وبعضهم الى انه مرسل الى جميع من تقدمه من الانبيا
واممهم وان الانبيا السابقين نوابه في تبليغ الشرائع الى تلك الامم مستدلا بقوله
تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق
لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه الآية ثم الهداية والدلالة غير موجبة للوصول
عندنا بل ربت المطلوب من يحصل له الهداية والوصول وهم الموفقون للايمان
ومنهم من لا يحصل له ذلك وهم الكافرون خلافا للمعتزلة في اعتبارهم في الهداية
المساوية للارشاد معنى الوصول ويرد قولهم واما ثمود فهديناهم اي للتابع
فاستحبوا العمى اي الضلال على الهدى اي الطاعة والاسلام نعم الهداية
بمعنى الاهتداء لا تكون الا مع الوصول كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت
وبيان التحول في تعبيرها ولاستعمال ارشد بمعنى عرف عداه باللام في قوله
لدين الحق اي لاتباعه وتقدم الكلام على الدين لغة واصطلاحا وممن
صرح بمرادفته للشريعة والشرع وانه ما شرعه الله من الاحكام وان هذه
الاحكام المشروعة هي ذلك الوضع الالهي الهيئي كما اخذ من شيخنا
العبادي من كلام البعض السابق وقد يستعمل لغة في الصدق يقال دان بمعنى
ودان اطاع ودان ذل ودان عز واما الحق فيستعمل على انه اسم من اسماء الله
تعالى الحسنى وعليه بالاضافة بمعنى اللام ويستعمل بمعنى الحكم المطابق للواقع
وهو بهذا المعنى يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها
على الحكم المطابق للواقع ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة
ويقابله الكذب وقد يفرق بين الحق والصدق بان المطابقة تعتبر في الحق
من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم على هذا مطابقته
الواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه **قاله** السعد وحاصله ان الحق
والصدق واحد بالذات وان افترقا بالاستعمال كما اشار اليه بقوله واما
الصدق الى آخره او بالاعتبار كما اشار اليه بقوله وقد يفرق الى آخره وعلى
انه في النظم بمعنى الحكم المطابق للواقع اضافة الدين اليه بيانية ان كان الدين
خاصا بالاحكام الحقة اي الدين الذي هو الحق وللتخصيص ان كان يطلق
عليها وعلى غيرها كما مر بيانه **بسيفه** متعلق بارشد والمراد من الاضافة المشروعة
اي السيف الذي جاء بمشروعية اعداء الله به كان سيفه او سيف غيره من متبعيه
ولوا الى يوم القيامة ثم هو كناية عن آلة الحرب التي يباح قتال الحربيين بها مطلقا

عموم رسالة النبي صلى الله عليه وسلم
١١

ارسله صلى الله عليه وسلم الى الخلق كافة

الحق والصدق

ما تلوح

مطلب تحويل الفتح في الكسر في نحو عرا

الدين على غير الحق والمراد بالتوحيد هنا بمعنى الانفراد والجار متعلق بعمرا بمعنى خلا
فان قلت تعالى عراه امر بالفتح اذا نزل به وعرى بالكسر اذا خلا والواقع في
المتن الاول فلا مطابق للمراد قلت فتحه محول عن الكسر على لغة طي وبني عامر
الذين يطرد في لغتهم في كل يا قبلها كسرة قلب الكسرة فتحة وقلبها بعد الفا وعليها
جاء تقى يتقى ودعا وبنا وعزا ورضا في يبقى ودعي وبني وعزي ورضي
وقول ات عرة نستوقد النبل بالحضيض ونصطاد نفوسا بنت على الكرم
فلا وجه للتلحين والتخطية مع صحة الانصاف على اني كنت غير منبه الى خلاكث
بعد انشائه لما رأيت بعض الناس خفي عليه وجه صحته تتمة الكلي ان
استوى معناه في افراده فمتواطي كالانسان وان تفاوت فيها بالشدة او التقدم
فمشكك كالبياض فان معناه في الثلج اشد منه في العاج والوجود فان معناه
في الواجب قبله في الممكن واشد منه فيه والمشترك اللفظي هو ما تعدد وضعه
لمعانيه مع اتحاد لفظه والمعنوي ما اتحد وضعه ولفظه وتعدد معناه

الكلي والمشترك اللفظي والمعنوي

والمعنى ان الله ارسل النبي صلى الله عليه وسلم يدعو الخلق الى عبادة الله وحده في حال
تعدد الاديان وتنوعها حتى استغربوا ذلك فقالوا اجعل الالهة الها واحدا ان
هذا الشيء عجاب وانطلق الملا منهم ان امشوا واصبروا على الهتكم ان هذا الشيء
يراد ما سمعنا بهذا في الملة الاخرة ان هذا الا اختلاق وبما حملنا عليه التوحيد في
الموضعين اندفع ان في النظم ايطا وهو اتحاد القافيتين لفظا ومعنى وعلم انه
من صنعة البديع الجناس التام اللفظي والخطي فدعاهم الى عبادة الله وحده
وامرهم بترك ما كانوا اهم وابا دهم عليه من عبادة الاصنام والاوثان واعتقاد
الولدية والصاحبية له تعالى والتركيب والجسمية وتلى عليهم ايات الله الحق
بما يطابق ما دعاهم اليه وما نهاهم عنه مع اظهار المعجزات الخارجة عن الحصر
على صدق دعواه انه رسول الله اليهم جميعا فمن اجابه فامن وصدق سلم
وغنم ومن لم يصدقه لكنه دخل تحت حكمه قرر عليه الجزية كما امره الله ومن
حاربه وانتصب لمعاداته ورد ما جاء به من ربه وعظه وانذره وحذره ثم قاتله
وقتله ان كان ممن يقتل او اسره وسباه ان كان ممن يسبى حتى انه صلى الله عليه وسلم
ارشد بهذه السياسة العجيبة اي فعل ما عرف به الخلق اي جميع المخلوقين
المكلفين المرسل اليهم كما سياتي او جنس الخلق وهم المرسل هو اليهم للرشد وهو
ضد الغي من ارشده صيرته راشدا اي مهتديا وبهذا سقط انه لا يستقيم تعلق
وهديه بارشد لانه بمعنى دل فيصير تقديره دلهم بالدلالة وفيه تهافت وان
امكن تصحيحه كما يظهر بالتامل ويحتمل انه ضمن ارشد معنى دعا وطلب
فتقول لهم بعد وهديه معناه البيان ويحتمل ان ارشد معناه دل وقوله دله

معناه

عموم رسالة النبي صلى الله عليه وسلم

11

معناه اتباعه والاقتداء به اي انه دل الخلق بالمقال والحال والحرب والقتال وبيان
انه عام البعثة الى جميع طوائف المكلفين انسا وجنا وملكا على خلاف زعم الاخر
بلسانه ان بعضا من المحققين ذهب الى انه مرسل حتى الى الجمادات بان
ركب فيها العقل حتى امنت به وبعضهم الى انه مرسل الى جميع من تقدمه من الانبيا
واممهم وان الانبياء السابقين نوابه في تبليغ الشرايع الى تلك الامم مستدلا بقوله
تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق
لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه الاية ثم الهداية والدلالة على ما يوصله للوصول
عندنا بل من المدلولين من يحصل له الهداية والوصول وهم الموفقون للايمان
ومنهم من لا يحصل له ذلك وهم الكافرون خلافا للمعتزلة في اعتبارهم في الهداية
المساوية للارشاد معنى الوصول ويرد قولهم واما ثمود فهديناهم اي دللناهم
فاستحبوا العمى اي الضلال على الهدى اي الطاعة والاسلام فمعنى الهداية
بمعنى الاهتدا لا يكون الا مع الوصول كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت

ارساله صلى الله عليه وسلم الى الخلق كافة

وبيان القول في تحريرها ولاستعمال ارشد بمعنى عرف عداه باللام في قوله
لدين الحق اي لاتباعه وتقدم الكلام على الدين لغة واصطلاحا ومن
صرح بمرادفته للشريعة والشرع وانه ما شرعه الله من الاحكام وان هذه
الاحكام المشروعة هي ذلك الوضع الالهي المتقدم كما اخذ من شيخ مشايخنا
العبادي من كلام البعض السابق وقد يستعمل لغة في الضد فيقال دان بمعنى
ودان اطاع ودان ذل ودان عز واما الحق فيستعمل على انه اسم من اسما الله
تعالى الحسنى وعليه بالاضافة بمعنى اللام ويستعمل بمعنى الحكم المطابق للواقع
وهو بهذا المعنى يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها
على الحكم المطابق للواقع ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة
ويقابله الكذب وقد يفرق بين الحق والصدق بان المطابقة تعتبر في الحق
من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم على هذا مطابقته
الواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه قاله السعد وحاصله ان الحق
والصدق واحد بالذات وان افترقا بالاستعمال كما اشار اليه بقوله واما

الحق والصدق

الصدق الى اخره او بالاعتبار كما اشار اليه بقوله وقد يفرق الى اخره وعلى
انه في النظم بمعنى الحكم المطابق للواقع اضافة الدين اليه بيانية ان كان الدين
خاصا بالاحكام الحقة اي الدين الذي هو الحق وللتخصيص ان كان يطلق
عليها وعلى غيرها كما مر بيانه بسيف متعلق بارشد والمراد من الاضافة المشعرة
اي السيف الذي جاء بمشروعيته اعدا الله به كان يقعد او يدفعه بمن منعه
ولوا الى يوم القيامة ثم هو كناية عن الة الحرب التي يباح قتال الحربين بها مطلقا

لله

في اي موطن ونحسب كل مقام وادم قدم ايضا بمهديه اي هدايته اياهم ودلا
لهم على طرق الخير والنجاح وسبل الرشد والفلاح التي من شانها ان من سلكها
توصله بتوفيق الله ومحض احسانه للحمد فيه الاحتمالات السابقات فيزاد
بكل واحد منها في النظم فاحد الموضعين غير ما اريد بالاخر فيه دفعا للايطا
وتم في النظم من البديع صنعة التجنيس فان قلت كيف قدم ارشاد السبق
على ارشاد الكتول مع ان الواقع خلافه قلت اما اولا فالواو لا توجب ترتيبا
عند البصريين واما ثانيا فلانه اشار به الى ان زمن ارساله اريكت مظنته الا الارشاد
بالسيف اذ كان نسا فردا بينها ليس ذا مال ولا جاه ولا انصار يحميه من حواه الى
ملوكا ورعايا كفارا خصوصا قومه وعشيرته الذين هم اعز العرب واشد العصب
واشده الله بمخالفة اديان الجميع وترك ما هم عليه وان يبلغهم ما كرهوه من اتباع
الحق وترك الضلال ولا يطمع في تيسر مثل هذا عادة الا بعد القتال ولولم يكن
من الكلام صدقه في دعواه الرسالة الا ظهرته بمن ذكر على ما ذكر كان لارباب
العقول كافيا ولا مراضى المطلوب شافيا ولما كان المنى الموصوف بما سبق غير مفيد
لتعيين المقصود على سامر اشكاله وجواسه ابدل منه قوله محمد اماده للتعيين
لا يقال المبدل منه في نية الطرح فيكون اثبات النبوة له غير مقصود وهو باطل
لانا نقول مقصودية البدل وعدم مقصودية المبدل منه انما هي بالنسبة
لتاثير العامل او بعتبر القصد الذاتي نفيا واثباتا كما اجاب به شيخنا المحقق
في هداية اللكمال فان قلت هل يجوز جعله عطف بيان لنبي جي به للمدح كالمي
النعت لذلك على ما ذهب اليه الزمخشري في قوله تعالى جعل الله الكعبة
البيت الحرام قلت نعم باعتبار اثبات النبوة له صراحة مقصود ويمتنع كونه
نعتا له لنص بعمر بان العلم ينعت ولا ينعت به اذ هو علم للنبي صلى الله عليه وسلم
غير مرتجل على الصحيح بل منقول من اسم مفعول للضعف الموضوع لمن كثرت
خصاله الحميدة وهو ابلغ من محمود للتضعيف جعلا على القاعدة سماه به جده
عبد المطلب في سابع ولادته لموت ابيه قبلها بالهام من الله تعالى ليكون على
وفق تسمية الله تعالى له به قبل الخلق بالفي عام على ما ورد به الخبر عند ابي نعيم
ولانه رأى ان سلسلة من فضة خرجت من ظهره لها طرف بالمشرق وطرف
بالمغرب ثم عادت شجرة على كل ورقة منها نور واهل المشرق والمغرب كأنهم
يتعلقون بها فعبرت له بمولود يخرج منه يتبعه اهل الخافقين ويحمده اهل
السما والارض فسماه بذلك رجاء صحة الرؤيا وقد حقق الله رجاه وروى
ابن عساكر عن كعب الاحبار ان ادم راه مكتوبا على ساق العرش وفي السموات
وعلى كل قصر وغرفة في الجنة وعلى نحور الحور العين وعلى ورق شجرة طوبى

وسدرة المنتهى

[margin: انتهى]

[margin: كانام]

عليه وسلم

وسدرة المنتهى والمراد الحجب وبين اعين الملائكة ولم يسم به احد قبل زمانه صلى الله
لكن لما قرب زمنه ونشر اهل الكتاب نعته سمى قوم اولادهم به رجاء النبوة لهم
والله اعلم حيث يجعل رسالاته وعد منهم خمسة عشر على ما بينه بعض المحققين وكلهم
حمى الله تعالى ان يدعي النبوة احد ممن سمي به منهم فقول القاضي في عياض تسمي
محمد انهم منه لا سابع لهم معناه بحسب الاطلاع وكما وضع له هذا الاسم المفيد للمبالغة
في المحمود به وضع له اسم اخر يفيد المبالغة في الحامدية وهو احمد اشارة الى انه اجل
من حمد واجل من حمد قال شيخنا المحقق فلم يسم باحمد احد قبله كما نقله بعضهم
قلت اراد به القاضي وقد نقل بعضهم انه سمي به في الجاهلية قبل الاسلام بزمان
طويل احمد بن ثمامة الطائي واحمد بن دومان الكلبي واحمد بن زيد بن خراش
الكلبي بعمر زمن المولد وقيل لم يتسم بهذا الاسم احد حفظا له والاول
من الاسمين اشهرهما واكثرهما في الاستعمال من ثانيهما وان وردا في الذكر الحكيم والاشارة
لمقام المحبوبية خص بالذكر في كلمة التوحيد واختلف في اسمه المذكور به في التوراة
الذي للملاحظة معناه تمني موسى الكليم ان يجعل من امته فقال ابن قيم الجوزية
انه محمد وقال السهيلي انه احمد قال بعض العلماء ويمكن الجمع بان له فيها
اسمين احمد ومحمدا وهو حسن وما احسن قول حسان ٥
٥ اغر عليه للنبوة خاتم ٥ من الله مشهود يلوح ويشهد ٥
٥ وضم الاله اسم النبي الى اسمه ٥ اذا قال في الخمس المؤذن اشهد ٥
٥ وشق له من اسمه ليجله ٥ فذو العرش محمود وهذا محمد ٥
العاقب بالجر نعت لمحمد او بيان له او بدل منه ويجوز فيه القطع رفعا ونصبا
اي الخاتم لرسل ربه من حيث البعث والارسال وان كان اولهم اعطا واصطفا وتم
لا ينتقض بنزول عيسى عليه الصلاة والسلام وان وضع الجزية وكسر الصليب وقتل
الخنزير واراق الخمر لان بعثته تقدمت وانما ينزل مجددا الملة الشريفة كما به
علما نه ولحن من علمائها عليها بناء في تغليب الزاوية وقد ذكر بعض العلماء
ان له صلى الله عليه وسلم من الاسماء عدد ما له تعالى من الاسماء والصواب
ان اسماءها توقيفية كما يأتي بيانه اسمائه تعالى وصفاته قال ابن التلمساني
ولا يجوز ان يسمى بمعنى محمد صلى الله عليه وسلم ما لم يسم به نفسه ولا سماه به
ربه ولا ابواه وهنا فائدة وهي ان الناس اختلفوا في عدة اسمائه عليه السلام
فقال ابن العربي في الاحوذي شرح الترمذي عن بعضهم ان لله الف اسم
وللنبي صلى الله عليه وسلم الف اسم وقال الشيخ برهان الدين الحلبي وقد
رايت مجلدا في القاهرة مصنفا سمي المستوفي في اسماء المصطفى وقيل هي نحو
وتسعون وهو الذي شرح عليه السنوسي وقيل هي ثلاثون وقيل هي خمسة

[margin: هل سمي محمد واحد]

[margin: اسما النبي توقيفية]

[margin: محمد اسماء الله واسما النبي]

وقيل اربعة والصحيح منها ما ورد في سنة او عظم قدره والا فلا فان قلت فكيف الجمع
بين هذه الاقوال وقوله عليه السلام لي خمسة اسما وقوله لي عشرة اسما وبين
هذين الحديثين ايضا قلت قوله لي خمسة اسما شك لهم في فلان ثلاث خصال
فلا يلزم نفي غيرها بنا على ما هو الراجح في الاصول من ان مفهوم العدد لا يفيد حصرا
على ان بعضهم تأول الحديث على ان المراد بيان الاسما المشهورة المذكورة
في الكتب القديمة او على ان المراد بيان الاسما المنقولة عن الصفات الدالة على
المدح كمحمد واحمد والماحي والعاقب والحاشر او على ان المراد بيان ما سماه
به الله تعالى فانتقل الى العلمية والباقي باق على الوصفية والرسل جمع رسول
جمع لغة وسيأتي بيانهم ان شا الله تعالى وتقدم تعريفه واما الرب لغة
فيطلق بمعنى المالك والسيد والمصلح والمربي والخالق والمعبود والمدبر
والجابر والصاحب والثابت والقريب والجامع والمحيط والكثير الخير
والذي يعول النعم ويزيدها وكلها ترجع الى معنى الحفظ والتربية وهل هو في الاصل
مصدر بمعنى تبليغ الشي الى الحد الذي يريد المربي شيا فشيا اطلق عليه
تعالى كعدل بمعنى عادل او صفة وعلى هذا فقيل اسم فاعل اصله رابب
حذفت الفه لكثرة الاستعمال ورد بانه خلاف الاصل وقيل انه صفة مشبهة
وزنه فعل واعترض بانها لا تصاغ الا من لازم فالفعل من هذه المادة متعد
واجيب بتنزيله منزلة اللازم ثم الاشتقاق منه على ما مر بيانه ويختص مفردا
محلى بال بالله تعالى وقول الجاهلية للملك من الناس الرب من
كفر وعتو واما جمعا فيطلق على غيره نحو ارباب متفرقون واما مضافا
فصح في النهاية بالجواز شرعا في البهائم كالاموال كرب الدار والابل لكثرة
وقوعه في الحديث ولان البهائم غير متعبدة ولا مخاطبة واما العقلا ففي
الصحيح لا يقول احد اطعم ربك الى ان قال ولا يقل احدكم ربي قال النووي
في المملوك ان يقوله لسيده واختار القاضي عياض ان النهي عن الاكثار
والعادة وقد حمل القرطبي النهي على المنع قال بعض العارفين واعلم ان
وجه تربيته تعالى لخلقه لا يحيط بها غيره سبحانه ومن بعضها في بعض
احوال الحيوان تربية النطفة اذا وقعت في الرحم حتى تصير علقة
ثم مضغة ثم تصير منها عظام وغضاريف ورباطات واوتاد واوردة وشرايين
ثم يتصل بعضها ببعض ثم تصير في كل قوة خاصة كالنظر والسمع والنطق
فسبحان من بصّر بشحم واسمع بعظم وانطق بلحم ومنها في بعض احوال
النبات ان الحبة اذا وقعت ودفنت في الارض فيحصل لها انتفاخ انشقت
ثم لا تنشق مع عموم الانتفاخ لها الا من اعلاها واسفلها فيخرج من الاعلا الجز

الصاعد

١٣

الصاعد وهو الساق ثم يتفرع منه اغصان كثيرة منها نور ثم ثمر ثم يشتمل
على اجزا كثيفة كالقشر ولطيفة كاللب ثم دهن واما الجز الغايص من اجل
الحبة فيتفرع الى عروق ثم ينتهي الى اطرافها وهي في اللطافة كانها مياه منعقدة
ومع غاية لطفها تغوص في الارض الشديدة الصلابة واودع فيها قوة جاذبة
تجذب الاجزا اللطيفة من الطين الى نفسها والحكمة في جميع هذه التدبيرات
تحصيل ما يحتاج اليه النوع الحيواني خصوصا الادمي من الغذا والادام والشراب
والفواكه كما يشير اليه قوله تعالى انا صببنا الما صبا ثم شققنا الارض شقا
فانبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدايق غلبا وفاكهة وابا متاعا
لكم ولانعامكم فسبحان رب الارباب الهادي للصواب فان قلت قد تقدم
ان النبي اعم من الرسالة ولا شك ان ضم الاعم للاخص بخلاف العكس
فالمتعلق لا يطابق للمراد قلت لا شك في صحة ما قلته ولذا اجاب به القواني فقال
وخاتم النبيين غير انه لم يتات له النظم الا مع الرسل عبر به مريدا منه المعنى
الاعم اطلاقا للملزوم وارادة للازمه على ما هو طريق الكناية ولنسبة الاضافة
الى البيان الواقع لا التخصيص كما لا يذهب عليك فتدبر ثم عطف على نبي
المتقدم بيانه واله اي النبي صلى الله عليه وسلم تبركه في الحكم السابق وهو الدعا
بالصلاة والسلام لان الدعا لهم مودة ومحبة لهم ولم يسال صلى الله عليه وسلم
اجرا على ما وصلنا على يديه من الخيرات الا المودة في القربى والمناسب لمقام
الدعا ان يراد اقاربه مطلقا كانوا من المومنين والمومنات وممن اختار الازهري
وجماعة محققون وعزاه ابن العربي لمالك انهم كل مومن تقي وطلب فيه
وان وقع فيهم في باب الزكاة والفي خلاف فعند الشافعي هم كل شخص مومن
من اولاد هاشم والمطلب وهو احد قولين عنده ودرج عليه صاحب المختصر
في باب الزكاة وقال فيه سيدي زروق انه المذهب وابن العربي انه
صغى اليه مالك والدماميني انه المختار عنده والمشهور من مذهب مالك
القول الثاني وهو اختصاصه باولاد هاشم دون المطلب ابن الحاجب
فبنو هاشم آل وما فوق غالب غير آل وفيما بينهما قولان الجلال في المناقب
آل النبي صلى الله عليه وسلم لا يكافيهم في النكاح احد من الخلق ويطلق عليهم الاشراف
والواحد شريف وهم ولد علي وعقيل وجعفر والعباس كذا مصطلح السلف
وانما حدث تخصيص الشريف بولد الحسن والحسين في مصر خاصة من عهد
الفاطميين انتهى فائدة اولاده صلى الله عليه وسلم الذكور ثلاثة على الصحيح
القاسم اولهم وبه كني وعبد الله وهو الطيب والطاهر فله اسم ولقبان
وكلاهما مات بمكة وابراهيم ومات بالمدينة وكلهم ماتوا صغارا قبل استكمال الرضاع

معنى الال والاشراف

ذكر اولاد النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم

أباهم

نُبِّئوا تأتي اخبار الله حبيب وصف

بعض العارفين لم يبلغوا الحلم لانهم ان نُبِّئوا ... بنيّ من اولاد الانبيا الذين هم دون ابيهم
بانه خاتم النبيين وان لم ينبئوا كانت مرتبتهم ... والاناث اربع • زينب • تزوجها
شرفا اشرف منه وفيه كسر لقلوبهم وهو ابن خالتها ماتت في حياته صلى الله عليه وسلم
ابو العاص بن الربيع تزوجها على ترتيب اولادها رقيه عثمان بن عفان وماتتا
ورقيه • وام كلثوم • تزوجها
عنه في حياته صلى الله عليه وسلم ابيها • وفاطمه • تزوجها علي رضي الله عنهما
وماتت بعده صلى الله عليه وسلم بستة اشهر وجميع اولاده صلى الله عليه وسلم
من خديجة الا ابرهيم فمن مارية • واول اولاده صلى الله عليه وسلم القاسم •
ثم تليه زينب ثم رقيه ثم فاطمه ثم ام كلثوم ثم عبد الله ثم ابرهيم انتهى
من كلام شيخنا السنهوري واشتقاقه من آل يؤول اذا رجع اليك بقرابة ونحوها
فاصله اول تحركت الواو وانفتح ما قبلها فقلبت الفا واقتصر صاحب الكشاف
على ان اصله اهل قلبت الهاء همزة ثم الهمزة الفا قيل فلا ... وقال شيخنا المحقق
فيه انه المشهور وتصغيره على اهيل واويل شاهد للمذهبين وفي الصحاح آل
الرجل اهله وعياله ويطلق على اتباعه قالوا ولا يضاف الا لما له شرف من
العقلا الذكور فلا يقال آل الاسكاف واما آل فرعون فللشرف الدنيوي ولا
آل مكة ولا آل فاطمه وعن الاخفش جواز آل البصره والمدينه واضافته في النظم
للضمير جري على الصحيح من جواز اضافته اليه ويستشهد له قول عبد المطلب
• وانصر على آل الصليب • وعابديه اليوم آلك • وقول الشاعر ايضا
• انا الفارس الحامي حقيقة والدي • وآلي كما تحمي حقيقة آلكا •
ونقل عنه جمع منهم الكسائي والنحاس والزبيدي انهم منعوا اضافة آل
الى الضمير وزعموا انه لا يضاف الا الى مظهر تعللا بانه لم يرد في الكتاب والسنة
الا كذلك ورد بان اصول اللغة لم تنحصر فيما ذكر بل منها كلام العرب وقد ورد
فيه مضافا للضمير كما مر ودعوى الحذف امر لا يساعد عليه في كل محل مع كونها
خلاف الاصل وصحبه اي والصلاة والسلام على صحب النبي صلى الله عليه وسلم
فهو عطف على نبي على المشهور او على آله على مقابله عند النحاة وافردهم بالذكر
وان دخلوا او بعضهم في الآل على احد الاقوال لانهم يستحقون مزيد الثنا عليهم
لانهم الذين نصروه وحموه واووه وبلغوا عنه ما بينه سمعوه وهو عند من
اثبت اسم جمع لصاحب قال شيخنا المحقق اي بمعنى الصحابي الذي هو اخص من
مطلق الصاحب اي لان الصاحب لغة من بينك وبينه مواصله وان قلت
وعرفا التابع لغيره الآخذ بمذهبه كصاحب مالك وغيره وعند الاخفش هو
جمع لصاحب وبه جزم الجوهري كركب جمع راكب ورجح ولبعضهم التونسي

بحمل

فايدة في موت اولاد النبي صلى الله عليه وسلم قبل الحلم

ذكر بناته صلى الله عليه وسلم

انتهى

يحمل كلام الاخفش على الدلالة على ما فوق الواحد وكلام غيره على الصحبة العرفيه
والصحابي قال ابن حجر هو من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مومنا به ومات
على الاسلام والمراد باللقا ما هو اعم من المجالسة والمماشاة ووصول احدهما
الى الاخر وان لم يكالمه ويدخل فيه رويه احدهما الاخر سواء كان بنفسه او
بغيره والتعبير باللقي اولى من قول بعضهم الصحابي من راى النبي صلى الله
عليه وسلم لانه يخرج ابن ام مكتوم ونحوه من العميان وهم صحابه بلا تردد
واللقي في هذا التعريف كالجنس وقولي مومنا كالفصل يخرج من حصل له اللقا
المذكور في حال كفره وقولي به فصل ثان يخرج من لقيه مومنا بانبيا
بغيره فقط مثل الانبيا لكن هل يخرج من لقيه مومنا بانه سيبعث ولم يدرك
البعثه فيه نظر ونقل شيخ الاسلام ان في كلام ابن حجر ما يدل على انه
لقيه في حال نبوته وعليه فلا نظر ابن ابي شريف ولا بد على هذا التعريف
الانبيا الذين اجتمعوا به ليلة الاسرا ولا الملايكه الذين كانوا تلك الليله
او غيرها لان المراد الاجتماع المتعارف لا ما وقع على وجه خرق العاده ومقامهم
فوق رتبة الصحبة وهل يدخل في اسم الصحبة وقد حكي تصنيف استكمله
ابن الاثير في اسد الغابة وهو محل نظر وينبغي ان لا ينظر اليهم في التعريف
لانه لا تعلق لنا بالروايه عنهم قلت فيه كلامان الاول تعليله الاول ظاهر
واما الثاني فلا يفيد لان الرسول موجود فيه النبوه وهو دون النبوه على ما مر
وظاهر كلامه شمول الملايكه كجبريل وفيه يتوقف في كون اجتماعه به صلى
الله عليه وسلم على وجه خرق العاده اذ قد اطردت عادة الله في رسله وانبيايه
انه سفيره اليهم ودعوى انهم لم يجتمع به في الارض على صورته يحتاج لدليل
معتبر فقد يقال اجتماعه به صلى الله عليه وسلم ومكالمته اياه وسماعه كلامه
دون حاضريه خرق عادة وفيه نظر بين الثاني ان شيخ الاسلام جزم
بدخول الجن في تعريف الصحابي الذي ذكره العراقي معترضا فقد يقال يرده
انهم لم يرسل اليهم نبي قبل نبينا كما اتى بيانه وح اجتماعهم به عليه السلام
وايمانهم به خرق عاده قطعا وان كان خلاف تعليل الكمال فان شيخ
الاسلام ولا بد ان يكون اللقي قبل وفاته صلى الله عليه وسلم ليخرج من لقيه
بعدها واشترط في الملاقي ان يكون مميزا فيخرج عبيد الله بن عدي بن
الخيار الذي احضر اليه عليه السلام غير مميز ومن حنكه من الاطفال
كعبد الله بن الحارث بن نوفل او مسح وجهه كعبد الله بن ثعلبه بن
صعير فهولا لهم روايه وليست لهم صحبة كما هو ظاهر كلام ابن سعيد وان
تبعه الرازي وابي حاتم وابي داود وغيرهم واخذه ابن ابي شريف من قولهم

دخول بعض الجن في الصحابه

الرسالة اعلى قول او الرسالة والنبي وهو دون الخ

ح اي شيخ الاسلام

السنهوري

من اجتمع او من لقي النبي مومنا قائلا اخذه من الاول اقوى وجزم شيخنا
بعدم اشتراط التمييز مصرحا بان فيه خلافا وجزم ابن قاسم تلميذ المحلي في شرح جمع
الجوامع بما جزم به شيخنا وفي كلام الكمال ميل اليه والعجب ثم العجب تصريح شيخ الاسلام
بنفي اشتراط التمييز في التابعي مع اشتراطه في الصحابي واما من ارتد بعد صحبته
ففي مذهب من يرى احباط العمل بمجرد الردة كالمالكية انه لا يسمى صحابيا الا
ان عاد للاسلام ولقي النبي ثانيا مسلما كعبد الله بن ابي سرح وقضية مذهب من
لا يرى الاحباط الا بالموت كالشافعية انه يسمى صحابيا اذا عاد الى الاسلام بعد
موته صلى الله عليه وسلم كالاشعث بن قيس فانه كان ممن ارتد واتي به الى
ابي بكر الصديق رضي الله عنه اسيرا فعاد الى الاسلام فقبل منه ذلك وزوجه اخته
ولم يتخلف احد عن ذكره في الصحابة ولا عن تخريج احاديثه في المسانيد وغيرها لكن
دفع لبعض شراح خليل من متاخري المالكية ان من ارتد من الصحابة ثم رجع
الى الاسلام صحابي ولو لم يره عليه السلام ثانيا وهو خلاف ما تقتضيه قواعد مذهب
مالك على المشهور من جعل المرتد كافرا اصليا وعبارة بعض المتاخرين اختلف
في حكم المرتد اذا اسلم هل يقدر انه كافر اصلي لم يزل والان كما اسلم وهو قول ابن
القاسم لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك ومن جملة عمله اسلامه المتقدم
فيقدر انه لم يسلم قط قال القاضي عبد الوهاب وفائدة ذلك انه اذا عاد الى الاسلام
لم يلزمه قضاء الصلوات التي تركها في ردته وكان عليه استئناف الحج ويكون
حكمه حكم الكافر الاصلي اذا اسلم او يقدر انه مسلم لم يزل كافرا قط قال الفاكهاني
وهو قول اشهب وفائدة ذلك انه يقضي ما فرط فيه من الصلوات ولا يقضي
حجة الاسلام اذا كان قد حج حجة الاسلام انتهى غرضنا من كلام العوفي اما
ان مات على ردته كعبد الله بن جحش وابن خطل فلا كلام في انه لا يسمى صحابيا
باتفاق **فان قلت** لا شك في خروج الملائكة والانبياء لانه لقيهم له غير متعارف الا
عيسى عليه الصلاة والسلام فانه حي ونقل السيوطي عن ابن عدي في الكامل
ان الصحابة راوا ذات يوم بردا ويدا فسالوه صلى الله عليه وسلم عن ذلك
فقال برد ويد عيسى بن مريم سلم علي ونقل ايضا عن ابن عساكر انهم
راوه يوما صافح شيئا لم يروه فسالوه فقال عيسى بن مريم سلمت عليه لما انقضى
طوافه فهذا الذي يعتاد فيكون صحابيا **قلت** جزم ابن قاسم تلميذ المحلي في شرح
جمع الجوامع بان عيسى والخضر ليسا من الصحابة وان صح اجتماعهما به عليه السلام
لان هذا الاجتماع ليس من الاجتماع المعروف بل من خوارق العادات انتهى
كلام ابن حجر لا خفا برجحان رتبة من لازمه صلى الله عليه وسلم وقاتل معه
او قتل تحت رايته على من لم يلازمه او لم يحضر معه مشهدا وعلى من كلمه يسيرا

او ماشاه

للجميع
او ماشاه قليلا او راه على بعد او في حال الطفولية وان كان شرف الصحبة حاصلا
ومن ليس لهم منهم سماع منه فحديثه مرسل من حيث الرواية وهم مع ذلك معدودون
في الصحابة لما نالوا من شرف الرؤية **فائدة** قال ابن حجر ايضا يعرف كونه
صحابيا بالتواتر اي كالخلفاء الاربعة او بالاستفاضة والشهرة اي كابي هريرة
وانس بن مالك او باخبار بعض الصحابة او بعض ثقات التابعين او باخباره
عن نفسه بانه صحابي اذا كانت دعواه تلك تدخل تحت الامكان وقد استشكل
هذا الاخير جماعة من حيث ان دعواه ذلك نظير دعوى من قال انا عدل
ويحتاج الى تامل انتهى بزيادة يسيرة **تنبيه** واما التابعي فهو من لقي الصحابي
كلقي الصحابي النبي الا في قيد الايمان به فانه خاص بالنبي قال ابن حجر وهذا
هو المختار خلافا لمن اشترط في التابعي طول الملازمة او صحة السماع او التمييز
انتهى والمشترط ذلك هم الجمهور وتبعهم شيخنا السنهوري قائلا لا يعرف انه بمجرد
الاجتماع به صلى الله عليه وسلم تؤثر اشراق الانوار في القلب ما لا يؤثره الاجتماع
بغيره ولو طال **قلت** كلامه هنا صريح في عدم اشتراط التمييز في الصحابي وقد مر
ما فيه وقد ذكرت في حواشي شرح النخبة ما لوجه صوابية اشتراط التمييز في
الصحابي دون التابعي كما وقفت عليه لبعضهم فليرجع اليه **تتمة** بقي من الصحابة
والتابعين طبقة اختلف في الحاقهم باي القسمين وهم المخضرمون الذين ادركوا الجاهلية
والاسلام ولم يروه صلى الله عليه وسلم فعدهم ابن عبد البر من الصحابة والصحيح
انهم معدودون في كبار التابعين سواء عرف ان الواحد منهم كان مسلما في زمن النبي
صلى الله عليه وسلم كالنجاشي ام لا لكن ان ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم
ليلة الاسراء كشف له عن جميع من في الارض فراهم فينبغي ان يعد من كان
مومنا به منهم في حياته اذ ذاك وان لم يلاقه في الصحابة لحصول الرؤية من
جانبه صلى الله عليه وسلم قال ابن حجر **واقول** فيه نظر لانه غير في
التعريف كما مر باللقي لا بالرؤية وايضا تقدم انهم مطبقون على اعتبار رؤيته
الاعتبار في الرؤية واللقي جميعا ومثل ذلك الكشف ليس معتادا فليتامل
والصلاة والسلام على حزبه اي جماعة النبي صلى الله عليه وسلم وانصاره
واتباعه كانوا عصبة او لا ففيه تعميم الدعاء وهو افضل من تخصيصه للاخبار
الواردة في ذلك **خاتمة** قال النووي في اذكاره اجمعوا على الصلاة على
نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وكذلك اجمع من يعتد به على جوازها واستحبابها
على سائر الانبياء والملائكة استقلالا واما غير الانبياء فالجمهور انه لا يصلى عليهم
ابتداء فلا يقال ابو بكر صلى الله عليه وسلم واختلف اهل هذا المنع فقال
بعض اصحابنا هو حرام وقال اكثرهم مكروه كراهة تنزيه وذهب كثير منهم

الى انه خلاف الاولى وليس بمكروه والصحيح الذي عليه الاكثرون انه يكره كراهة تنزيه
لانه شعار اهل البدع وقد نهينا عن شعارهم والمكروه هو ما ورد فيه نهي مقصود
قال اصحابنا والمعتمد في ذلك ان الصلاة صارت مخصوصة في لسان السلف
بالانبيا صلوات الله وسلامه عليهم كما ان قولنا عز وجل مخصوص بالله سبحانه
وتعالى وكما لا يقال محمد عز وجل وان كان عزيزا جليلا لا يقال ابو بكر او علي صلى الله
عليه وسلم وان كان معناه صحيحا واتفقوا على جواز جعل غير الانبيا تبعا لهم في
الصلاة التي كما جرينا عليه في النظم فيقال اللهم صل على محمد وعلى آل محمد واصحابه
وازواجه وذريته واتباعه للاحاديث الصحيحة في ذلك وقد امرنا به في التشهد
ولم يزل السلف عليه خارج الصلاة ايضا واما السلام فقال الشيخ ابو محمد الجويني
من اصحابنا هو في معنى الصلاة فلا يستعمل في الغائب ولا يفرد به غير الانبيا فلا
يقال علي عليه السلام وسواء في هذا الاحيا والاموات واما الحاضر فيخاطب به
فيقال سلام عليك او عليكم او السلام عليك او عليكم وهذا مجمع **استطراد** ليست
الترضية خاصة بالصحابة والترحم بغيرهم كما قاله بعض العلما لقول النووي انه
ليس كما قال ولا يوافق عليه بل يستعمل كل في كل كما عليه الجمهور **فان قلت** فما حكم
من لم تثبت نبوته والدعا له استقلالا هل بلفظ الصلاة او بلفظ الترضية كما في
مريم ولقمان وان كان الجمهور على عدم نبوتهما **قلت** قال بعض العلما كلاما
يفهم منه انه يدعى له بلفظ الصلاة كما لانه ارتفع عن حال من يقال له رضي
الله عنه خصوصا وفي القرآن العزيز ما يرفع من شأن مريم ولقمان قال النووي
والذي اراه ان هذا لا باس به وان الارجح ان يقال رضي الله عنه او عنها مثلا
لان هذا مرتبة غير الانبيا ولم يثبت كونهما نبيين وقد نقل امام الحرمين اجماع
العلما على ان مريم ليست نبية ذكره في الارشاد ولو قال الداعي عليه السلام او عليها
فالظاهر انه لا باس به انتهى وقال القاضي عياض الذي ذهب اليه المحققون
واميل اليه ما قاله مالك وسفيان واختاره غير واحد من الفقها والمتكلمين انه يجب
تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وسائر الانبيا بالصلاة والتسليم كما يختص الله
سبحانه عند ذكره بالتقديس والتنزيه ويذكر من سواهم بالغفران والرضى
كما قال الله تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين
سبقونا بالايمان وايضا فهو امر لم يكن معروفا في الصدر الاول كما قال ابو عمران
وانما احدثه الرافضة والمتشيعة في بعض الايمة فشركوهم عند الذكر لهم في
الصلاة وساووهم بالنبي صلى الله عليه وسلم وايضا فان التشبه باهل البدع منهي عنه
فتجب مخالفتهم انتهى ومال شيخنا الى اختيار كلام النووي واقول اهل كل مذهب
ادرى بقواعد امامهم وترجيح اقواله كما لا يلتبس على موفق ونبايه لفظا عن اتا

النابية

حكم السلام والتراضي

17

الناشية عن مهما معنى فلا يجمع بينهما على ما في حواشي شرح العقائد لبعض المحققين وان تبع
شيخنا السنوسي بعضهم على جواز الجمع تمسكا بظاهر عبارة وقعت في المقام وتاولها
ذلك المحقق بما يعلم من مراجعته لمن اراد المزيد **بعد** ظرف مبني على الضم
لافتقاره الى لفظ المضاف اليه لنية معناه دونه كما قاله الرضي والعامل فيه
اما الواو لنيابتها عن اما واما المقدرة على الارجح لنيابتها عن فعل الشرط كما هو
الاصل مهما يكن من شي بعد تقدم ذكره من البسملة والحمدلة والصلاة والسلام
على من ذكر ولما كان مهما مبتدا والاسمية لازمة له ويكن شرطا والفا لازمة له غالبا
وتابت عنهما اما ولو تقديرا لزمها لصوق الاسم والفا ولو حكما اقامة للازم مقام
الملزوم وانما لا انه في الجملة قاله السعد **فان قلت** هل هو ظرف زمان **قلت** وقع
في حاشية التوضيح لكن انما ظرف مكان وفي الصحاح انما ظرف زمان وفي كلام خالد
في شرحه ما يدل انه بعد ظرف زمان كثيرا ومكان قليلا تقول في الزمان جاء زيد
بعد عمرو وفي المكان دار زيد بعد دار عمرو وهي هنا صالحة للزمان باعتبار اللفظ
والمكان باعتبار الرقم انتهى **فان قلت** ما السبب الحامل على العدول عن التركيب
الاصلي **قلت** قصد الاختصار والايجاز **فان قلت** فلم حذف اما مع مراعاتها مطردا
في الكلام **قلت** قال الرضي قد تحذف اما لكثرة الاستعمال نحو قوله تعالى وربك
فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر هذا المحذوف وبذلك فليفرحوا وانما يطرد
ذلك اذا كان ما بعد الفا امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به او بمفسره انتهى
وهي كلمة يوتى بها عند الانتقال من اسلوب الى اخر بلا بد في المعنى وتسمى تخلصا
او لا بد في المعنى وتسمى اقتضابا وينبغي الاتيان بها ولو حكما كما هنا تاسيا به
صلى الله عليه وسلم فانه كان ياتي بها في خطبه ونحوها كما صح عنه برواه عنه اثنان
وثلاثون صحابيا وهل المبتدي بها داود فهي فصل الخطاب الذي اوتيه لانها
تفصل بين المقدمات والمقاصد والخطب والمواعظ او قس او كعب بن لؤي
او يعرب او سحبان وعليها ففصل خطاب داود البينة على المدعي واليمين على
من انكر اقوال **فا**قول ما بين الفا جواب اما المقدرة في الكلام كما مر بيانه
وقيل هي على توهم وجود ان فيه والتوهم امر مالوف للعرب حاصله ان يكون وجود
الشي في محل الحال لم يوجد منه فيعامل في حال فقده معاملته في حال
وجوده وكثيرا ما يعبر عن هذا المعنى بالغلط فيتوهم من لا خبرة له بكلامه
المنافي ليس كما قد يتوهم وينبغي تقدير القول بعدها ليسقط الاعتراض بان مضمون
الجزا هو عين العلم باصل الدين بات حصل حمد وصلاة اولا فلا يصح تقييد ونحو
بالبعدية لهما مثلا لان القول والاخبار والاعلام ثبوت ذلك المضمون غير محقق
الحصول حين البعدية فيصح تعلقه بها على ان بعضهم اجاب بعدية الرتبية

التخلص والاقتضاب

نحو رسالات اما بعد واول من تكلم بها

او ان الفاء مستعملة لمجرد الانتقال من غرض لاخر غير مقصود منها التعليق
البتة واستبعده شيخنا المحقق فان قلت فالمراد من التعليق المستفاد من
مثل هذا التركيب مع انتفاء الملازمة العقلية بين الشرط والجزاء الجعلية لانتفاء فقد
حقيقة التعليق قلت المراد منه تحتم الوقوع لك على وجه يوهم ملزومية
الشرط ولازمية الجزاء عقلا فهو تعليق صوري ووقوع حقيقي فان قلت فهلا
انتقلوا الى اغراضهم بدونه قلت لم يفعلوه لفوات حلاوة الكلام ولئلا يتوهم
عدم تناسب المرام مع فوات المبالغة بايهام التلازم العقلي على ما مرت الاشارة
اليه فان قلت فما بالك قدرت القول بعدها مع ان شيخك المحقق جوز تقدير
الاخبار والاعلام ايضا قلت لان تقدير القول والحكاية به اكثر في كلامهم واشيع
في استعمالهم حتى كان الفارسي يقول فيه هو البحر حدث ولا حرج مع انه الاصل
في حكاية الجمل والذي انا فيه هو قوله والعلم اي احفه لا نزاع لهم في اشتراك هذا
اللفظ اي اشتماله على معان منها ادراك العقل المعبر عنه بحصول صورة الشيء
في العقل وهو بهذا المعنى يعم التصورات والتصديقات ومنها احد اقسام
التصديق وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيخرج الظن والجهل المركب
والتقليد ومنها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني على ما هو الموافق
للعرف واللغة ولهم فيه عبارات الاول صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به
اي ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة
انسانا كان او غيره وعدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم
ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تفاديا عن الدور وبالجملة
فقد خرج الظن والجهل اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب
والتجلي انشراح وانحلال للعقدة الثاني صفة توجب تمييزا للمعاني لا يحتمل
النقيض اي صفة تستعقب بخلق الله تعالى لمن قامت به تمييزا في الامور
المعقولة كلية كانت او جزئية فيخرج مثل القدرة والارادة وهو ظاهر وادراك
الحواس لان تمييزه في الاعيان ومن جعله كالاشعري علما بالمحسوسات لم يذكر
هذا القيد وخرج سائر الادراكات لان احتمال النقيض في الظن والشك والوهم
ظاهر وفي الجهل المركب اظهر وكذا اعتقاد المقلد لانه يزول بتشكيك المشكك
بل ربما يتعلق بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتمييز وكذا التقليد
الغير المطابق كما اذا ارتسم في النفس من الزنجي صورة حيوان ناطق واما
المطابق فداخل لانه لا نقيض له بناء على ان في احتمال النقيض منافية الحكم والتركيب
ولا يخفى ما فيه ومنهم من قيد المعاني بالكلية ميلا الى تخصيص العلم بالكليات
والمعرفة بالجزئيات فلا يرد ما ذكر في المواقف ان هذه الزيادة مع الغنى عنها يخل بطرد

التعريف

قوله وخرج سائر الادراكات ... والتقليد ... العلم

١٧

التعريف اي جريانه في جميع افراد المعرف على ما ذكر ابن الحاجب رحمه الله تعالى ان
اسم الفاعل مورد على طرد تعريف الاسم والفعل المضارع على عكسه قالوا وهذا مصطلح
النحاة ثم الظاهر من قوله تمييزا لا يحتمل النقيض ان يراد نقيض التمييز ولما لم يكن
له كبير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة توجب التمييز ايجابا لا يحتمل
النقيض وليس بشيء والحق اعتبار ذلك في متعلق التمييز على ما قالوا ان اعتقاد
كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن وراجحا وهم
ومتساويا شك ومع كونه في نفس الامر ليس كذا جهل بسيطا او مركبا فالمعنى انه صفة
توجب للنفس تمييز المعنى عندها بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه ويرد على ذلك
بتقريب اعترافهم بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان لا يكون
حجرا بل قد انقلب ذهبا بان يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب على ما هو رأي
المحققين في امتناع قلب الحقائق او بان يسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذي به
صار حجرا ويخلق فيها الوصف الذي به تصير ذهبا على ما هو رأي بعض المتكلمين
من تجانس الجواهر في جميع الاجسام والجواب ان المراد بعدم احتمال النقيض
في العلم هو عدم تجويز العالم اياه لا حقيقة ولا حكما اما في التصور فلعدم النقيض
اولا لانه لا معنى لاحتمال النقيض بدون ثابتية الحكم واما في التصديق فلاستناد جزم
بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلا والعاديات كذلك لان الجزم فيها مستند
الى موجب هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال
لذاته لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كما يحكم
ببياض الجسم المشاهد قطعا مع انه في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون والحاصل
ان معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم اياه حقيقة وحالا كما في الظن لعدم الجزم بمتعلقه
او حكما ومآلا كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم به الى موجب من حس او
عقل او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض جزما وبهذا يظهر الجواب
عن نقض تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق فانه لا يحتمل النقيض في الواقع
ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولا عنده بالامكان العقلي كما في العاديات فائدة هذه
التعريفات انفع تعاريفه على ما سمعت فيها اذ اكثر تعاريفه مدخولة كقولهم معرفة
المعلوم على ما هو به وقولهم ادراك المعلوم على ما هو به وقولهم اثبات المعلوم على
ما هو به وقولهم اعتقاد الشيء على ما هو به وقولهم ما يعلم به الشيء وقولهم ما يوجب
كون من قام به عالما الى غير ذلك ووجوه الخلل ظاهرة فلا نشتغل ببيانها خوف
السآمة ثم ما ذكرت من تعريفه مبني على طريقة الجمهور من انه نظري وقال
الرازي في المحصول انه بديهي وعنه انه ضروري وعليهما فلا يحد لانتفاء فائدته
في غير النظري لحصوله من غير حد وقرر الرازي بداهته بوجوب الاول انه

بلغ

انفع تعاريف العلم

نظرية العلم وبعضه ضروريته

معلوم يمتنع اكتسابه اما المعلوميه فبحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب فلانه انما يكون
بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشي بنفسه او بغيره مجهولا والغير انما يعلم
بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المطلوب والثاني
ان علم كل احد بوجوده بديهي اي حاصل من غير نظر وكسب وهو علم خاص
مسبوق بمطلق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهي بديهي
بل اولى بالبداهة فمطلق العلم بديهي وهو المطلوب انتهى واجيب عن
الوجهين بانه مبنيان على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله اما الاول فلان
تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير لا يتوقف على
تصوره ليلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق
حتى لو لم نقل بوجود الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا واما الثاني
فلان البديهي لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول العلم بذلك
وهو لا يستدعي تصور العلم به فضلا عن بداهته كما ان كل احد يعلم ان له نفسا
وهو لا يعلم حقيقتها وله تتمة تطلب من محلها **فان قلت** فقد حد الرازي في
المحصول نفسه قبل ما سبق عنه بانه حكم الذهن الجازم المطابق لموجب فقد
وقع في تعريف البديهي **قلت** لعله حده اولا بناء على قول غيره من الجمهور انه نظري
مع سلامة حده عما ورد على حدودهم السابقة ثم بين مختاره ففي المحصول له اختلفوا
في حد العلم وعندي ان تصوره بديهي او بناء على ان الضروري يجد للافادة
القابلة عنه وبيان ما يحصل ويتضح عنه **وقال الغزالي** تبعا لامام الحرمين
يعسر تحديد العلم عسر لا يحصل الا بنظر دقيق لخفائه فالرأي الامساك عن
تعريفه اذ يتوقف على سبق تصوره بحقيقته وهو عسر جدا صونا للنفس
عن مشقة الخوض في العسر **فان قلت** كيف يدعى عسر التحديد مع قولهما
ويميز عن غيره الملتبس به عن انقسام الاعتقاد الى اعتقاد جازم مطابق
ثابت **قلت** الذي ادعيا عسره انما هو تحديده بالحد الحقيقي لانها يفيد انتفائه
وتفهم حقيقته ومثل هذا الجواب غير مبتدع ولا مستبشع **تذنيب** السهو
هو الذهول والغفلة عن المعلوم الحاصل في الحافظة فيتنبه له بادنى تنبه
والنسيان زوال المعلوم عن الحافظة فيستأنف تحصيله **تكميل** اذا كان
هل يتعدد العلم الحادث بتعدد متعلقه **قلت** نعم عند الاشعري وكثير من
المعتزلة فالعلم عندهم بهذا الشي غير العلم بذلك الشي وعليه فلا يتفاوت العلم
بكثرة المتعلقات اذ لكل متعلق علم يخصه وذهب غيرهم من محققي الاشاعرة
الى انه لا يتعدد بتعدد متعلقه بل العلم صفة واحدة تتعدد متعلقاتها ويتفاوت
بكثرتها وقلتها لا في نفسها وجزئياتها فليس بعضها وان كان ضروريا اقوى في الجزم

السهو والنسيان

تعدد العلم الحادث وتفاوته

بعض

18

من بعض وان كان نظريا والعلم بثلاثة غير العلم بشيئين مثلا فيما على علم الله تعالى
وزاد القياس من تخلفه عن الجامع وقال الاكثرون بتفاوت العلم في نفسه وجزئياته
اذ العلم مثلا بان الواحد نصف الاثنين اقوى في الجزم من العلم بان العالم حادث
واجيب بان التفاوت في ذلك ونحوه ليس من حيث الجزم بل من حيث عروض
كالف المتعلقة باحد المعلومين دون الاخر **فان قلت** فالراجح ماذكرت **قلت**
انما هو ذو من اختيارات السبكي على طريقة المحققين ارجحيتها والله اعلم
لطيفة ما توقف من العلم على الاستدلال فهو نظري كالعلم بحدوث العالم وما اه
لم يتوقف عليه فهو بديهي كالعلم بان الواحد نصف الاثنين وان احتاج الى التنبيه
الجزء وما **قلت** فما النسبة بين العلم الاستدلالي والعلم الاكتسابي وبينها وبين النظري
قلت العلم الاكتسابي هو الحاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف
العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في
المحسوسات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل
استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار واما الضروري
فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق
وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل
ومن هاهنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب
بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال **خاتمة** اسباب علم المخلوقات
من اولي العلم على ما ذهب اليه المشايخ ثلاثة الحواس الخمس الظاهرة السليمة
والخبر الصادق والعقل ويعنون بالحواس المذكورة السمع والبصر والشم والذوق
واللمس وعندهم لا يدرك بحاسة منها ما وضعت له الاخرى عادة وان جاز ذلك
عقلا على الراجح لان التخصيص بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحواس
فلا يمتنع عند العقلاء ان يخلق الله عقيب صرف الباصرة مثلا ادراك الاصوات
لا يقال القوة الذائقة تدرك حلاوة العسل المسخن بالنار مثلا وحرارته معا
لانا نقول تلك القوة لم تدرك الامرين معا بل الحلاوة مدركة بها والحرارة
مدركة باللمس الموجود في الفم واللسان **وحاصله** ان محل الذائقة وحدها قوتان
لا واحدة وعلى هذا القياس وبالخبر الصادق نوعين احدهما الخبر المتواتر وهو
الثابت على السنة قوم يحيل العقل تواطؤهم على الكذب عادة ووقوعه منهم على
سبيل الاتفاق وعلامة التواتر وقوع العلم بمضمونه من غير شبهة والعلم الحاصل
منه ضروري كالعلم بوجود مكة وبغداد وذي القرنين لمن لم يرهما والثاني
خبر الرسول الثابتة رسالته بالمعجزة وهو يفيد العلم الاستدلالي بان يرتب
هكذا مثلا هذا خبر من ثبتت رسالته وكل ما هو كذلك فهو صدق ومضمونه حق

العلم الاكتسابي بمعنى

اسباب علم المخلوقات

الخبر

الالهام

فهذا كذلك ويعنون بالعقل ما هو في بيانه وتحقيقه واما الالهام المفسر عندهم بالقاء معنى
في القلب بطريق الفيض فليس عند اهل الحق من اسباب العلم العامة حتى يصلح للالزام
ويكون حجة على الغير وان ورد القول به في الخبر وقد حكي عن كثير من السلف مكاشفات
تبلغ التواتر لا يقال الحصر في الاسباب الثلاثة منقوض بخبر الواحد العدل وتقليد
المجتهد لانا نقول يعني انا نفيد ان الظن والاعتقاد الجازم الذي يحتمل الزوال في كلامهم
في العلم فلينا سلام ذكر متعلق العلم بقوله باصل الدين اي بالفن المسمى بهذا اللقب
المشهور بمدحه بابتناء الدين اي الاحكام الشرعية عليه كما مر بيانه وتحقيقه فهو
مما سمي به من المركبات الاضافية كعبد الله ويحتمل ان يريد بالاصل القواعد المعتقدة
الجارية على قانون الاسلام كما في تفصيله فلم يخرج المركب الى حد العلمية والاول ارجح
فان قلت العلم يتعدى بنفسه فما هذه الباء قلت ضمنه معنى التصديق والجزم
عداه بها فان قلت الموقف تسميه هذا الفن بعلم التوحيد والصفات وبعلم العقائد
وبعلم الكلام وبعلم اصول الدين لا باصل الدين قلت نعم لكن لما لم يتأت النظم مع
الجمع افرد الاصل فان قلت فلم لم يقل هذا جائز للضرورة قلت المأخوذ من قولهم
في مثل فاتحة الكتاب الفاتحة وفي مثل اوضح المسالك الاوضح وهلم جرا جوازه حتى
بدون ضرورة ايضا فان قلت فما تصنع بقولهم العلمية تحفظ الاسم وتصونه قلت
يمكن حمله على ان المراد انها تصونه عن التجوز في مدلوله (اصطلاحا) ولما كان من الواجب
على كل طالب لشيء ان يتصور ذلك الشيء اما بحده او رسمه ليكون على بصيرة في طلبه
وان يعرف موضوعه ليمتاز عنده عما سواه مزيد امتياز وان يصدق بغاية تناله والا كان
الشروع عبثا ولا بد ان يكون معتدا بها بالنظر لمشقة التحصيل والا فترت جدته ولا بد
ان تكون مترتبة على ذلك الشيء المطلوب والا فربما زال اعتقادها بعد الشروع فيه فيصير
سعيه في تحصيله عبثا في نظره وكانت هذه الامور لشهرتها متروكة من النظم للاختصار
ناسب التعرض لها تتميما للفائدة فنقول حد هذا الفن بانه العلم بالعقائد الدينية
عن الادلة اليقينية اي بالعلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من ادلتها اليقينية
وهذا معنى العقائد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقفت
على الشرع ام لا وسواء كانت من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف
واعتبروا في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات فصار تعريف
هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه
معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج
العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى بذلك وعلم الرسول عليه الصلاة
والسلام بالاعتقاديات وكذا المقلد فيمن يسميه علما ودخل علم الصحابة رضي الله عنهم
اعتقاداتهم

حد هذا العلم وما يستتبعه

بذلك

١٩

بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن
ثمة بعد التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية
مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية او كان ملكة يتعلق بها بان يكون عنده من المآخذ
والشرائط ما يكفيه في استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد عن الادلة
والمعنى الاخير يشير قول المواقف انه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد
الحجج ودفع الشبه ومعنى اثبات العقائد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد
الى التحقيق او اثباتها على الغير بحيث يتمكن من الزام المعاند او افحامه واحكامها بحيث
لا تزلزلها شبه المبطلين وعدل عن يقتدر به الى يقتدر معه مبالغة في نفي الاسباب
واسناد كل الحادثات الى خلق الله تعالى ابتداء على ما هو المذهب واورد على طرد تعريفه
جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النحو المنطق ونحوها وعلى عكسه علم الكلام بعد اثبات
العقائد لانتفاء الاقتدار ح والجواب ان المراد علم يحصل معه الاقتدار اليه بطريق جري العادة
اي يلزمه حصول الاقتدار لزوما عاديا وان لم يبق ذلك الاقتدار دائما ولا خفاء ان الكلام كذلك
بخلاف سائر العلوم واما مجموع العلوم التي من جملتها الكلام فهو وان كان كذلك فليس بعلم واحد
بل علوم جمة وقد يجاب بان المراد ما له مدخل في الاقتدار او ما يلزم معه الاقتدار
ولو على بعض المقادير والكلام بعد الاثبات بهذه الحيثية بخلاف سائر العلوم ويعترض
بان للمنطق مدخلا في الاقتدار وان لم يستقل به والاقتدار لازم مع كل علم على تقدير مقارنته
للكلام نعم لو اريد ما يلزم معه الاقتدار في الجملة بحيث يكون له مدخل في ذلك خرج غير
المنطق وفيما ذكرنا غنية عن هذا لان في اثبات المدخلية اشعارا بالسببية ولو قال
يقتدر به واراد الاستعانات العادية كما في اثبات العقائد بايراد الحجج على ما هو المذهب في
حصول النتيجة عقيب النظر لم يحتج الى شيء من ذلك انتهى كلام السعد واما موضوعه
فقال في شرح المقاصد تبعا للمواقف موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
العقائد الدينية لانه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة
وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركيب من الاجزاء وقبول الفناء
ونحو ذلك مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو
كالموجود لانه او كالموجود ليصح على راي من لا يقول بالوجود الذهني ولا يعرف العلم
بحصول الصورة في العقل ويبحث عن المعدوم والحال من مسائل الكلام انتهى وقال
بعضهم هو ذات الله تعالى من حيث صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر
الدنيا والاخرة وقال بعضهم هو ذات الله من حيث هو وذات الممكنات من حيث
استنادها اليه وقال بعضهم هو الموجود بما هو موجود وبه امتاز عن العلم الالهي الفلسفي
بكون البحث فيه على قانون الاسلام وهذا راي متقدمي علماء الكلام والمراد بقانون الاسلام
الطريقة المعهودة المسماة بالملة والدين والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة

والاجماع مثل كون الواحد نصف الاثنين وكون الكل اكبر من الجزء وكون السما فوقنا وكون العالم مسبوقا بالعدم
وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة وقيل
المراد بقانون الاسلام اصوله من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها
وعلى كل لا يراد به ان تكون جميع المباحث حقة في نفس الامر منتسبة الى الاسلام بالتحقيق
والا لما صدق التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجري مجراهم **فان** بعض المحققين
ههنا نكتة لا بد من التنبه لها وهو ان المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط العقائد
الدينية ومن تدوين علم الفقه هو الشيء المعرفة الاحكام العملية مع انه قد لا يكون المحمولات
في مسائلهما اعراضا ذاتية لشيء واحد او اشياء متناسبة مطلقا او من جهة واحدة فلا باس
ان لا يكون لاحدهما موضوع يبحث فيه عن اعراضه الذاتية على الوجه المعروف
وانما التزم ذلك في العلوم الحكمية حيث اراد واضعها ضبط احوال الموجودات على قدر
الطاقة البشرية فجعلوا كل طائفة من تلك الاحوال متعلقة بشيء واحد او اشياء متناسبة
تناسبا يعتد به مطلقا او من جهة واحدة على جهة يفرد بالتدوين والتعلم فجاءت
علومهم متباينة بموضوعاتها وكذا الحال في العلوم الادبية انتهى وبهذا سقط ما اورد على
هذه الاقوال التي اوردناها في تعيين موضوع الكلام وبالله الاعتصام واما غايته **فانه**
ان ما يتادى اليه الشيء ويترتب عليه يسمى من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب
بالفعل غرضا وان كان ما يتوقف الفعل عليه يسمى منفعة فغاية الكلام ان يصير الايمان
والتصديق بالاحكام الشرعية متقنا محكما لا تزلزله شبه المبطلين ومنفعته في الدنيا
انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج اليها في بقا النوع على وجه
لا يؤدي الى الفساد وفي الاخرة النجاة من العذاب المترتب على الكفر وسوء الاعتقاد **فان قلت**
يتوقف مقدمة العلم بيان مسائله اجمالا لانه الطالب زيادة بصارة وتمييز فاهي هنا
قلت قال في المقاصد ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية وقيد القضايا
بالنظرية لانه لم يخف خلاف في ان البديهي لا يكون من المسائل المطالب العلمية بل لا معنى للمسئلة
الا ما يسال عنه ويطلب بالدليل فحصر فقد يورد في المسائل الحكم البديهي لتثبت كميته وهو
من هذه الحيثية كسبي لا بديهي وقد تجعل الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات
واحكام بينه تفتقر الى التنبيه هي مسائلها وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في تجريد المنطق
من ان المسائل ما يبرهن عليها في العلم ان لم تكن بينة كذا له في شرحه ايضا **فان قلت** فما
بال كثير لم يذكروها في مقدمة العلم **قلت** لعدم شدة الحاجة في الشروع اليها **فانه**
لما تبين ان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات
مع الاشارة الى شدة الاحتياج اليه وابتنا ساير العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقة
براهينه لكونها يقينيات يتطابق عليها العقل والنقل تبين انه اشرف العلوم لان هذه
جهات شرف العلم **فان قلت** نقل المنع من الخوض فيه عن السلف الصالح كمالك

وان نفي

تكملة

مسائل هذا العلم

منع الخوض فيه

وان نفي وكبار التابعين فما محمله لبعده عن مصادمة الحق المبين **قلت** محمله عند العارف
على المتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد دعقايد المسلمين والخائض
فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين اذ لا يتصور من غير تلك الحضرات المنع عما هو
اصل الواجبات واساس المشروعات **فان قلت** قد قدمت ان اصول الدين مركب
اضافي مجمل لقب للفن المخصوص وبينت معناه عرفا فما معناه لغة **قلت** لا شك ان
معرفة كل مركب تتوقف على معرفة اجزائه التي تركب منها فاما الاصل فهو لغة ما ينبني
عليه غيره ابتنا عقليا كابتنا الحكم على علته او حسيا كابتنا الجدار والسقف على اساسهما
واصطلاحا يطلق على امور منها القضية الكلية التي يتعرف منها احكام جزئيات موضوعها
كقولك كل متغير حادث وكل فعل له فهو حادث وكل ممكن فهو محتاج الى مخصص ومنها
الراجح كقولهم الاصل الحقيقة ومنها المستصحب كما في قولهم تعارض الاصل والظاهر
ومنها الدليل كقولهم الاصل في هذه المسئلة الكتاب مثلا وكلها تناسب المعنى اللغوي
فان المرجوح كالمجاز مثلا له نوع ابتنا على الراجح كالحقيقة وكذا الطاري والمدلول بالنسبة
الى نقيضهما واما الدين فقد سبق بيانه لغة واصطلاحا فراجعه ولما كان قوله العلم
باصول الدين ببنا ذكر حدة بقوله **بحث** اي واجب شرعا على المتاهل له كما تعلم ما سياتي
عينا اما اريد من اصول الدين ما لا يسع الاسلام بدونه تفصيلا في التفصيلي واجمالا في الاجمالي
وكفاية ان اريد منه الفن المخصوص بقوانينه المخصوصة على اهل كل قطر يشق الوصول
منه الى غيره على علماء جوابه **فان قلت** لا خصوصية لاصول الدين بالحكم المذكور اذ
يشاركه فيه غيره **قلت** نعم لكنه اصل اذ هو اصل جميع الشرعيات على ما مر بيانه **فان قلت**
فهل هذا الفن من العلوم الشرعية **قلت** ان اريد بالشرعي ما يوخذ حكمه من الشرع
فهو شرعي وان اريد ما يتوقف على الشرع فليس بشرعي والا لزم الدور وانما انجر
الكلام الى هذا فالعلوم اما شرعية وهي ثلاثة الفقه ۰ والتفسير ۰ والحديث ۰ واما ادبية
وهي اربعة عشر ۰ علم اللغة ۰ وعلم الاشتقاق ۰ وعلم التصريف ۰ وعلم النحو ۰ وعلم المعاني ۰
وعلم البيان ۰ وعلم البديع ۰ وعلم العروض ۰ وعلم القوافي ۰ وعلم قرض الشعر ۰ وعلم انشاء النثر ۰
وعلم الكتابة ۰ وعلم القراآت ۰ وعلم المحاضرات ۰ ومنه التواريخ ۰ واما رياضية وهي عشرة
علم التصوف ۰ وعلم الهندسة ۰ وعلم الهيئة ۰ والعلم التعليمي ۰ وعلم الحساب ۰ وعلم الجبر ۰
وعلم الموسيقى ۰ وعلم السياسة ۰ وعلم الاخلاق ۰ وعلم تدبير المنزل ۰ واما عقلية ۰
وهي ما عدا ذلك كالمنطق ۰ والجدل ۰ واصول الفقه ۰ واصول الدين ۰ والعلم الالهي ۰
والعلم الطبيعي ۰ والطب ۰ وعلم الميقات ۰ وعلم النواميس ۰ والفلسفة ۰ والكيميا ۰ ولنذكر
حد وحدها وفوايدها مما لا يعنينا هنا ما عدا الكلام والتصوف اما الكلام فقد مر بيان حده
وموضوعه وفايدته واما التصوف فحده علم باصول يعرف بها صلاح القلب وساير
الحواس وفايدته صلاح احوال الانسان واعراب كلام الله والمكان مقصودا على الذا

لكونه على العقايد شرعيا

العلوم الحكمية الادبية والرياضية والعقلية

حد التصوف

العلمية والصفات السنية ومباحث النبوات ولطائف السمعيات ولما حدثت طوائف
واكثروا مع بقاء الاسلام النزاع والجدال واوردوا على الاحكام التي قررها الاوائل شبها مزخرفة
ليس تحتها طائل يشهد لسان حالها الذي هو اصدق من لسان مقالها بانها باطلة
وخلطوها بمقالات الفلاسفة كي يبرزوا بها نتائج المخالفة وادرج المتاخرون تلك الشبه
في خلال تلك المسائل كي يردوها ونزلوا التحقيق مقاصد ما سروا به فضايحهم كي يكشفوها
صعب هذا العلم على المبتدئين واستغلق الاعلى فحول المحصلين فصار هذا الفن محتاجا
في فهم مبانيه وتحقيق معانيه خصوصا بالنسبة الى المبتدي للتنبيه اي الكشف والايضاح
بتصوير المسائل واثباتها بقواطع الدلائل ودفع الشبه والالتباس ولو بالنظر الى العوام
من الناس اذ يجب في العقائد اجتناب العبارات الخفية الدلالة على المراد لعظم خطر
ما يتعلق بالاعتقاد واول فرقة اسست قواعد الخلاف وعدلت الى الضلال
والاعتساف ونابذت ظاهر الكتاب والسنة وما جرى عليه صحابة النبي صلى الله عليه وسلم
في باب العقائد واستندت في كثير من الاحكام الى العوايد الفرقة التي اسرها الضلال
وعوقبت بالنبذ والطرد فلقبت باهل الاعتزال وذلك ان رئيسهم واصل بن عطا كان يوما
في مجلس الحسن البصري ليستفيد منه علوم عادته فوقف رجل على مجلس الحسن
فقال يا امام الدين ظهر في هذا الزمان جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني الخوارج
واخرون يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة يعني المرجئة
فما تعتقده من ذلك فاطرق الحسن متفكرا فقبل ان يجيب قال واصل بن عطا الا وصله الله
ولا اطرد عواه انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا ثم قام الى اسطوانة
في المسجد يقرر مذهبه ويثبت المنزلة بين المنزلتين فيقول الناس ثلاثة مؤمن
وكافر ولا مؤمن ولا كافر وان كان هذا عندهم مخلد في النار فقال الحسن البصري
رضي الله عنه قد اعتزل عنا واصل فسموا المعتزلة لذلك وهم سموا انفسهم باصحاب
العدل والتوحيد اما وجه تسميتهم بالاول فلانهم قالوا بوجوب ثواب المطيع وعقاب
العاصي على الله تعالى واما وجه تسميتهم بالثاني فلانهم نفوا الصفات القديمة
عنه تعالى ثم ان الجبائي خلف واصلا في ذلك وانتشر مذهبه فيما بين الناس حتى
تلمذ ابو الحسن الاشعري للجبائي واخذ عنه العلم ثم لما كمل واراد الله هدايته
والهداية به بقية بخسا دمذهبه فقال يوما للاستاذ الجبائي قاصدا الهدم لبعض
قواعد مذهبه له على بنا عقايده ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا
والاخر عاصيا والثالث صغيرا فقال الجبائي الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب
بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب فقال له الاشعري فان قال الثالث يا رب
لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان ابلغ فاومن بك واطيعك فادخل الجنة ماذا يقول الله
الرب فقال يقول له الرب اني كنت اعلم منك انك لو كبرت وبلغت لعصيت فدخلت

فكان الاصلح

يلي سال الاشعري للجبائي عن ثلاثة اخوة

وجوب اجتناب العبارات الخفية في العقائد

فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا فقال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا
اعصي فلا ادخل النار فماذا تقول الرب فبهت الجبائي وقال للاشعري ابك جنون
فقال له لا ولكن وقف حمار الشيخ في العقبة وقد رويت هذه الواقعة بالفاظ مغايرة واحد
فترك الاشعري مذهبه ودخل الخلوة فدون العقايد على طريق الكتاب والسنة وما
كانت عليه الصحابة ثم ضبط تلك الاوراق في يده ورقي المنبر وقال ايها الناس اشهدكم
علي اني نزعت مذهب الجبائي من قلبي كما نزعت قميصي هذا من عنقي ونزع قميصه
وقال من اراد الحق فليقرأ ما دونت اصوله في هذه الاوراق فنفعه الناس واشتغلوا ودونت
نبعه بابطال راي المعتزلة واثبات ما وردت به السنة ومضى عليه الجماعة نحو قوابلا
وسموا باهل السنة والجماعة واشتهروا بهذا الاسم في ديار خراسان والعراق والشام
واكثر الاقطار واما ديار ما وراء النهر فالمشهور فيها بهذا الاسم هو ابو منصور الماتريدي
واتباعه المعروفون بالماتريدية وكلا الفريقين على هدى ونور وقال في شرح المقاصد
والمحققون من كلا الفريقين لا ينسب الفريق الاخر الى البدعة والضلال ظلانا
للمبطلين المتعصبين الذين ربما جعلوا الخلاف في الفروع ايضا بدعة انتهى وقد
كانت كلمة اهل الحق على الخروج من عهدة التكليف بالايمان بموافقة طريق واحد من
الفريقين وليس بينهما اختلاف الا في مسايل يسيرة كمسألة التكوين ومسألة الاستثنا
في الايمان والخلاف في اكثرها لفظي وقد افردها بعض العلماء برسالة ولعل غالبها يمر بك
في هذا التعليق وبالله التوفيق فان قلت قد ظهر من كلام ائمة المتاخرين معذورون
في ادراجهم في هذا الفن الفلسفيات والطبيعيات وما شاكلها بما دعتهم حاجة الى
ادخاله كما مر بيانه فما بال بعض العلماء عذرت تعاطي كتبهم والاشتغال بها واخذ
اصول العقايد منها قلت انما حذروا عن الماهر والمنهمك في هذا الفن شفقة عليه
لصعوبة اخذ عقايده منها عليه لانضمام اهلها والفسادها بنقلها بلا جحد الى طريق الرب
ودعهما الى المسلمين فمنعه منها لكنه الشافعي عن تعاطي هذا الفن من اصله
حيث يقول رايي في اصحاب الكلام ان يضربوا بالجريد ويناد عليهم في القبائل
هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة واشتغل في علم الاوايل وقد قدمنا محله عنه
الاماثل ولما كان التنبيه والتوضيح وازالة الصعوبة مظنة التطويل والاسهاب
العادة افتقار الى التحذير من ارتكابه مستدركا بقوله لكن لا ارتكب التطويل
وتحقيق ذلك البيان فانه من التطويل فيه اي لاجله وبسببه وهو اما اداء
المقصود بلفظ اكثر من عبارة اللفظ المتعارف بين اوساط الناس الذين
ليس لهم فصاحة ولا بلاغة ولا عي ولا فهاهة في ادائهم عند مجرى عرفهم في تادية
المعاني وهو حد المعنى مثل الاطناب واما اداؤه بلفظ زائد على اصل المعنى المراد
لا لفائدة ولا يكون اللفظ الزائد متعينا بحيث يعود الى قولها كذبا ومينا فان الكذب والمين

مراده السنوسي

من خلاف البيان الموجز والاطناب والتطويل

يعني بحيث يغني احدهما عن الاخر فخرج بقولنا زايد الخ الناقص فانه الايجاز والمساوي
فانه المساواة وكلاهما من طرق التعبير المقبوله وخرج بقولنا لا لفائدة الاطناب فانه
اداء المعنى بلفظ زايد على اصل المعنى المراد لفائده وبقولنا ولا يكون اللفظ الزايد متعينا
الحشو المفيد كالندى في قول ابي الطيب
بفتح النون

ولا فضل فيها للشجاعة والندى * وصبر الفتى لولا لقاء شعوب

وخير عيشها الدنيا وشعوب اسم للمنية وانما صرفها للضرورة وانما كان مفسدا لان من ايقن
بطول العمر شق عليه بذل المال فيكون بذله حينئذ افضل واما اذا تيقن الموت
فان البذل يهون عليه كما قيل

كل ان اكلت واطعم اخاك * فلا الزاد يبقى ولا الآكل

والحشو غير المفسد كقبله في قول زهير بن ابي سلمى

واعلم علم اليوم والامس قبله * ولكنني عن علم ما في غد عمي [illegible]

هو من باب ابصرته بعيني وسمعته باذني وضربته بيدي وفي التنزيل ذلك قولهم
بافواههم لانا نقول انما يقال ذلك فيما يحسن ان يقال في مقام يفتقر الى التاكيد
كما يقال لمن ينكر معرفة ما في كتاب باخذ الصيغ كتبته بيمينك هذه واما الاية فمعناها
والله اعلم انه قول لا يعضده برهان ولا تقوم على صحته حجة فما هو الا لفظ ينطقون
به لا معنى له كالالفاظ المهملة التي هي اجراس ونغم لا معاني لها وبيانه ان القول
الدال على معنى لفظه مقول بالفم ومعناه موثر في القلب وما لا معنى له مقول بالفم فقط
على ما يشير اليه قوله تعالى يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم فان قلت ما المراد
من معنى التطويل هنا قلت الاول فان المعنى الثاني غير متوهم الارادة هنا اذ يجب
قطعا تركه خصوصا في العلوم فان قلت اذا كانت في التطويل افادة كيف يكون مرجوحا
طلبه لذي همة قلت الافادة المرجوح التطويل المودي بها هي غير الضروريه ولا الحاجيه
فان مطلقها غير داخل تحت الحصر ونعني بالحاجيه ما لا بد منه ولا غنى عنه من ذكر العلة
او السبب بقوله كلت اي تعبت وعييت فتركته واعرضت عنه من كل السيف
اذا لم يجد والمطية اذا قعدت عن سرعة السير ومنه

سريت بهم حتى تكل مطيهم * وحتى الجياد ما يقدن بارسان

الهمم فاعل كلت على حذف مضاف اي اربابها والمراد الجنس لا الاستغراق جمع همة
وهي لغة القوة والعزم وعرفا حالة للقلب وقوة ارادة وغلبة انبعاث الى نيل
مقصود ما وتكون عالية عند تعلقها بمعالي الامور وسافلة عند تعلقها باداينها
وسفسافها واذا كانت على التوحيد فمعناها على ما مر وكان التطويل مما تعاف تحصيله
لاجل انتقاصرت ارباب الهمم عن تعاطيه وكلت هممهم عن الخوض فيه فقد ماد
فيه اي في تاليفه والجار والمجرور متعلق بملتزم الاتي قدم عليه للوزن الاختصار اسم ماد

مصدر

مصدر اختصر بالبناء للمفعول وهو التعبير عن المراد بلفظ ناقص عن اللفظ الذي
يؤدي اصله وافٍ به سواء كان بسبب حذف نحو واسال القرية ونحو

انا ابن جلا وطلاع الثنايا * متى اضع العمامة تعرفوني

ويسمى ايجاز الحذف
او لا نحو ولكم في القصاص حياة فان معناه كثير ولفظه يسير ويسمى ايجاز القصر
ومن هنا اخذ بعضهم ان المختصر ما قل لفظه وكثر معناه ويقابله المطول فهو ما كثر
لفظه وقل معناه والحق كما قاله جماعة ان المختصر ما قل لفظه وان المطول ما كثر لفظه
كان مع الاول كثرة او لا كان مع الثاني قلة معنى او لا فلا واسطة وهي لازمة على
كلام البعض فان قلت هل بين الايجاز والاختصار فرق قلت اما على مختار صاحب
التلخيص فلا واما كلام السكاكي الذي قال فيه ان الايجاز اداء المقصود باقل من عبارة
المتعارف والاطناب اداؤه باكثر منها والاختصار لكونه نسبيا يرجع فيه تارة الى ما سبق
اي الى كون عبارة المتعارف اكثر منه ويرجع فيه تارة اخرى الى كون المقام خليقا
بابسط مما ذكره المتكلم كقوله رب اني وهن العظم مني واشتعل الراس شيبا فانه اطناب
بالنسبة الى المتعارف وهو قولنا يا رب شخت لكنه ايجاز بالنسبة الى ما يقتضيه المقام
لانه مقام بيان انقراض الشباب والمام المشيب فينبغي ان يبسط فيه الكلام غاية
البسط ويبلغ في ذلك كل مبلغ ممكن ففهم منه الترمذي وغيره على انه لا فرق عنده بين
الايجاز والاختصار فهو يستعمل الايجاز تارة والاختصار اخرى نعم له معنيان
احدهما كون الكلام اقل من عبارة المتعارف والثاني كونه اقل مما هو مقتضى ظاهر
المقام وبينهما عموم من وجه لتصادقهما فيما هو اقل من عبارة المتعارف ومقتضى المقام
جميعا كما اذا قيل رب شخت بحذف حرف النداء والاضافة وصدق الاول بدون
الثاني كما في قوله اذا قال الخميس نعم بحذف المبتدا فانه اقل من عبارة المتعارف
وهو هذا نعم وليس اقل من مقتضى المقام لان المقام لضيقه يقتضي حذف المسند اليه
وصدق الثاني بدون الاول كما في قوله رب اني وهن العظم مني قال السعد
ويمكن اعتبار تعريف المعنيين في الاطناب ايضا والنسبة بين الاطنابين ايضا
عموم من وجه وكذا بين الايجاز بالمعنى الثاني وبين الاطناب بالمعنى الاول
وفهم بعض اخر على ان الفرق عنده بين الايجاز والاختصار هو ان الايجاز
ما يكون بالنسبة الى المتعارف والاختصار ما يكون بالنسبة الى مقتضى المقام قال السعد
وهو وهم لان السكاكي قد صرح بان ملاك الاختصار على كونه اقل من المتعارف ايضا
وقال السعد فيه لو قيل الايجاز اخص باصطلاحه لانه لم يطلقه على ما هو بالنسبة
الى مقتضى المقام لم يبعد عن الصواب والله اعلم وهذا ولا يتوهم ان اخص الشي
وجوب سبق مادة التطويل لانه قد يستعمل لان يكون بالشي ابتداء كذلك فهو
بالنسبة لهذه الحالة كقولهم صغر جسم البعوض وعظم جسم الفيل وضيق فم الركية

الايجاز والاختصار

تارة اخرى

كما لا يخفى ملتزم ضربا رويقف عليه بالسكون على لغة ربيعة ليوافق الحكم في السطر قبله
لانه اسهل الى الحفظ واقرب الى الضبط وانما صار الاختصار ملتزما في جميع هذا الفن
وما يليه لان تعلم الاحكام الدينية واجب لتعليمها والتطويل مفوت له والاختصار موصل
اليه وكل ما لا يتوصل الى الواجب الا به فهو واجب وانما يحسن الاختصار ويجوز ارتكابه
اذا علم ذو الحاجة المراد منه ولا يتعين البسط فان قلت لا اشكال ان طرق التعبير عن
المقصود كما مر خمس هي المساواة والايجاز والاطناب والتطويل والحشو منها
ثلاثة مقبولة هي ما دية اصل المراد بلفظ مساو له او ناقص عنه واف به او زائد عليه
لفائدة واثنان مردودان هما التطويل والحشو فتخصيص الاختصار الخالي المساواة والاطناب
وهو حرف لاجماع البلغاء واهل اللسان قلت لانص بالاختصار الايجاز التطويل بالمعنى
الذي سبق فلا اشكال فان قلت فهل للاختصار اصل في الشرع قلت نعم في الصحيح
بعثت بجوامع الكلم وفي خبر احمد اوتيت فواتح الكلم وخواتمه وجوامعه وقال صلى الله
عليه وسلم اعطيت خمسا لم يعطهن احد من الانبياء قبلي وذكر منها واوتيت جوامع
الكلم واختصر لي الكلام اختصارا اي اوتيت الكلم الجوامع لقلة لفظها وكثرة معانيها ولا
يخفى ذلك بالقرآن خلافا لمن زعمه فقد جمع الائمة ككتاب السنن والقضاعي وابن الصلاح
واضرابهم من كلامه المفرد الموجز البديع الذي لم يسبق اليه ما في الشفاء منه
ما يشفي الغليل ومما ليس فيه انما الاعمال بالنيات. الولد للفراش وللعاهر الحجر. كل
الصيد في جوف الفرا وهو بفتح الفا والقصر في اصله مقصورا حمار الوحش. الحرب خدعه
تثليث اوله. اياكم وخضراء الدمن. المراة الحسناء في المنبت السوء. ليس الخبر كالمعاينة
المجالس بالامانة. البلاء موكل بالمنطق. وقول ابن الجوزي انه موضوع مردود.
الخير كله. الخيل في نواصيها الخير. من غشنا فليس منا. المستشار مؤتمن. الندم توبة
الدال على الخير كفاعله. كل معروف صدقة. حبك الشيء يعمي ويصم. وهو حسن فلان
لن ترع فيه فزع وضعه. زر غبا تزدد حبا من شاد الدين غلبه. القناعة مال
لا ينفد. وكنز لا يفنى. الاقتصاد في النفقة نصف المعيشة. والتودد الى الناس نصف العقل
وحسن السؤال نصف العلم. الانسان حبائل الشيطان. حسن العهد من الايمان.
منهومان لا يشبعان ابدا طالب العلم وطالب دنيا. الحمد جنة او ندم. جف القلم
بما انت لاق. فائدة قال العلماء يجب على العالم ان يجيب بأربعة شروط الاول ان
يبلغ السائل ما يجب عليه الثاني ان يخاف فوات ان نزلة الثالث ان يكون
المسؤول عالما بحكم الله تعالى في تلك النازلة اما جزما وان كان مجتهدا او بنقل
امامه ان كان مقلدا الرابع ان يكون السائل المسؤول بالغيب وبحث بعضهم
وجوب الجواب على البالغ المستوفي للشروط اذا سأله الصغير المأمور بالصلاة
عما لا يعلمه ليتعلمه. وزاد بعضهم خامسا وهو كون المسؤول عنه عملا دينيا لا ماليا ولا
اعتقاديا

مبحث طرق التعبير عن المقصود وبيان المقصود منها

ذكر بعض جوامع الكلم

الفرا حمار الوحش

اعتقاديا بما قال بعضهم وليس بشيء وعند استيفاء الشروط يجب الجواب والتعلم كفاية ان كان
هناك غيره وعينا ان لم يكن قلت الظاهر ان الكتب ان توقف التعلم عليه لتحكيمه
وجب وجب الحوائج تجر له اخذ اجرة عليه والافتاء الزماني جاز له اخذها انتهى
ولما علم ان العلم باصول الدين واجب وان التطويل ربما كان مفوتا لتحصيله
لما يعقبه الطالب من السآمة والملال وان الاختصار لهذا المعنى صار ملتزما في
التاليف في بيان احكامه ايا رها الا انه وضع في هذا الفن مقدمة سبيه سهلة
التناول بقوله وهذه اي الالفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة والنقوش
الدالة عليها بتوسط دلالتها على تلك الالفاظ او المعاني المخصوصة من حيث انها
مدلوله لتلك العبارات والنقوش او المركب من الثلاثة او من اثنين منها احتمالات
اجازها السيد الجرجاني في مسمى الكتب والابواب والفصول ونحوها واختار اولها
نقال فيه وهذا هو الظاهر وهو المطابق هنا للاخبار عن اسم الاشارة بقوله ارجوزه
عليك يكفا بينها في الولب عليك تحصيله من هذا الفن ورتبها كقوله من الرجز
احد بحور الشعر على الراجح اي هذه الالفاظ المخصوصة الخ قصيدة منظومة على
بحر الرجز وجمعها اراجيز قال
ابا الاراجيز يا ابن اللوم توعدني. وفي الاراجيز خلت اللوم والخور
واللوم فاضت باستعمال هذا البنا في القلة ومنه من بني بعه مسجدا ولو كمفحصة
قطاه على بعض رواياته وذكرها بعد الاعراف بلزوم الاختصار وانما التطويل
الى الفكر يرشد الى قلتها ايضا ولا يخفى التطابق بين المبتدا والخبر على تعينه للاحتمالات
وان كان بتكلف قال استاذ شيخنا المحقق واعلم ان الاشارة الواقعة في اوايل
التصانيف ان كانت بعد التاليف فاما الى موجود في الخارج واما الى موجود في الذهن
فعلى الاقتصار على الاول على هذا التقدير تقصير او قصور وان كانت قبله اي
كما هو الواقع هنا فالى الثاني فقط وفي كل منهما اشكال اما الاول فلان الاشارة
الحسية في الخارج لا تستلزم الالفاظ بل اد النقوش تلك النقوش لان سببها
الاخبار الواقعة بعد في نحو قولهم هذا مختصر مسمى بكذا اهنه رسالة مسماة بكذا
الا على سبيل المجاز وتسميه للمعبر فيه باسم المعبر عنه مع انه ليس الموجود منها
الا الشخص وليس المخصوص ومن الشخص وتسميته بل وصف النوع وتسميته
ولا وجود للنوع في الخارج واما الثاني فلان الحاضر في الذهن حقيقة ليس الا
المجمل والمجمل ليس هو المشار اليه لانه ليس مختص في علم كذا مثلا وانما المشار اليه
المفصل لانه هو المختص في علم كذا مثلا ولا حضور للمفصل والمشار اليه يجب حضوره
واجيب بوجوه اسهلها الحمل على حذف المضاف والتقدير في الاول نوع هذه
النقوش كذا فالاشارة اما في الخارج والاخبار جارية على النوع المحذوف لكن

ومن يجوز كون مسمى الكتب
على سبيل المجاز تسمية للمعبر به باسم المعبر عنه **قلت** لا نسلم عدم مناسبة تلك الالفاظ ونحوها هو النقوش كما هو اظهر احتمالات ثبوت
لها دلالة المجازية المذكوره كما لا يخفى وبين اني في مفصل هذا الجمل كذا اشار اليه المجمل
الحاضر في الذهن والاخبار جارية على المفصل المحذوف وهل الاولى كون الاشارة
الى الخارج او الى الذهن فيه كلام لا يليق بسطه بهذا المحل ولما لم يكن الاخبار
بارجوزة من اسم الاشارة مفيدا وصفها بقوله **لقبتها** اي علقت عليها عنى
مشعرا بمدحها اعني **جوهرة التوحيد** تحصيلا للفائدة ونعوم كيب اضافي منصوب
على انه مفعول ثان للقب ويجوز جره بالباء في غير هذا الموضع فان سمى وكنى
ودعا ولقب يجوز في مفعولها الثاني الوجهان ووجه الاشعار بالمدح ان الجوهر
لغة كل نفيس نفيسا ما هو اصله الى انها من احاسن مسائل هذا الفن
والتسمية **فان قلت** هل هذه العلمية كوضع اصول الدين بازاء الفن المخصوص
من قبيل العلمية الشخصية او الجنسية **قلت** في ذلك خلاف ولفظ شيخنا المحقق
في هداية السالك واعلم ان اسما العلوم كاسما الكتب اعلام اجناس عند المحقق
وضعت لانواع اعراض تتعدد افرادها بتعدد المحل كالقائم بزيد وعمرو وقد يجعل
لعلام اشخاص باعتبار ان المتحد باعتبار المحل يعد عرفا واحدا وهذا انما يتم ان لو
تكن موضوعة للمفهوم الاجمالي كما ياتي فيندفع ما قيل انها جزئيات والجزئي لا يمكن
تعريفه على انه صرحوا بان الماهية التي تتميز اجزاؤها في الوجود يمكن تحديدها باثبات
تلك الاجزاء الا بالجنس والفصل ومثل ذلك جار في الجزئي ويشبه النوع فتدبر
قال يعني يمكن بيان اجزائه المتميزة في الوجود فيمكن ان يسمى بيانها حدا او
رسما لمشابهة الحد او الرسم بذلك المعنى وليس المراد انه حد حقيقي لاختصاصه
بالكليات بالاتفاق فلا تغلط انتهى **فان قلت** اما مسمى الكتب وتراجمها فقد
علمناه مما مر واما مسمى العلوم فالى الان ما ذكرت ما يعنيه فما هو **قلت** قال
المحقق في هدايته ايضا لفظ العلم بل وسائر اسما العلوم كالفقه والنحو والمعاني
تطلق على ثلاثة معان على المشهور المسائل وادراكاتها اي التصديقات المتعلقة
بها وملكة استحضارها اي قوة حاصلة من تكرار ادراك القواعد يقتدر بها على
استحضارها بلا كسب انتهى اي او استحصالها واعترض جعلها بازاء المسائل
بانه يابى قولهم علم كذا يفيد معرفة كذا لان القول بان العلوم يفيد تحصيله ما لا ينفعه
به تحصيل ولا اعتذار عنه بان المسائل لكونها مقرونة بادلتها تفيد مطالعتها معرفتها
على حد خبر الرسول يفيد كذا اشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها
ولم ترد الاطلاق اسم العلم عليها في شيء من استعمالاتهم وبه ايضا اعترض جعلها
عبارة عن ادراكات تلك المسائل اذ الشي لا يفيد نفسه والاعتذار عنه باعتبار

مغايرة

مغايرة بين الشي ونفسه بان يقال ثبوته من حيث انه وصف من الاوصاف
يفيد ثبوته من حيث هو هو على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد يفيد صفة كمال
تكلف بارد ولا يلتفت اليه مثله في المعرفات او بان الفقه مثلا عبارة عن معرفة
الاحكام العملية على وجه كلي غير متعلق بشخص دون شخص وهي مفيدة
لمعرفتها على وجه جزئي متعلق بشخص دون شخص لو سلم استقامته في
الجملة في الفروع فلا يتصور مثله في الاصلين لاعتبار الاجمال في اصول الفقه والشخصية
في خفايا اصول الدين واعترض جعلها بازاء الملكة بانه يلزمه ان من حصلت
له تلك الملكات ولم يحصل له معرفة شي من مسائل العلوم بالفعل كان عالما بها
بالفعل وفساده ظاهر واجيب بمنع حصول تلك الملكات من غير حصول معرفة
شي من المسائل بمعنى لا يقتضي معرفة الجميع ولا فساد فيه **فان قلت** فاي
المعاني اولى بالارادة **قلت** قال بعض المحققين الظاهر في الاصلين بازائه هي
ملكة الاستحضار على ان السعد جوز كون المراد منها في الكلام ملكة الاستنباط
كما هو الواجب في علم الفقه واذا جوز ذلك في الكلام ففي اصول الفقه اجوز
والله اعلم والوضع بازاء الملكة اختاره بعض المحققين من محشي شرح العقائد
وبسط القول فيه فراجعه ونقل استاذنا المحقق عن السيد انه قال اسم كل علم
موضوع بازاء مفهوم اجمالي هو وجه الاسم وجه الحقيقي تصور المسائل تصور
التصديقات ومدلوله المطابقي ومسماه الحقيقي عارف ورسم بالتقاسيم
الحقيقية انتهى وقوله **قد هذبتها** اي الارجوزة او جوهرة التوحيد وهذا
اولى جملة حالية صاحبها ما عاد عليه ضميرها وتهذيب الذهب تصفيته
وتخليصه من رديه والجذع قطع ما انتشرت اعضاؤه وما تشعب منه
ما لا مصلحة في بقائه والكلام تنقيحه وتصفيته من الحشو والفضول وقد لازمة
في مثل هذه الحالة عند البصريين ظاهرة كما هنا او مقدرة كما في قوله تعالى او جاؤكم
حصرت صدورهم دفعا للاستبشاع اللفظي الحاصل في قولنا ماضي حال ولم
يلتزمها الكوفيون هنا **فان قلت** في هذا التوصيف والتسمية بالنظر لاصلهما مدح
للتصنيف وذلك مدح لصاحبها وهو منهي عنه شرعا **قلت** هذا وامثاله للناس
فيه تخريجات منها انه من باب التحدث بالنعمة وهو شكر لها مندوب اليه
واما بنعمة ربك فحدث ومنها انه من باب النصيحة وارشاد الناس الى ما فيه
نفعهم وهي مطلوبة شرعا ومنها انه من باب اخبار قوم لا يعرفون مقداره
ومنها انه ارتكبه لدفع عدم انصاف الحسود ومبادرته بالنزاع والخطيئة معه
وبالجملة الناس في هذا الباب فريقان فريق يمنع من نفسه او من كتابه
او منهما وفريق على خلافه والاول ادل طريقة واحق بالحقيقة والله بالنصب

اسما العلوم والكتب

اطلاق لفظ العلوم

الاختصاص صح

على أنه منصوب على التعظيم **أرجو** من الرجا وهو لغة الامل قدم عليه لافادة
اى لا ارجو في القبول من هذه المقدمة اى لعملها وتأليفها الا الله تعالى لان القبول
عبارة عن رضاه تعالى بالعمل واثابته عليه وهذا لا يتصور طلبه من غيره تعالى
فائدة الرجا عرفا تعلق القلب بمطموع في حصوله في المستقبل مع الاخذ في عمل
تحصيله فان عرى عن عمل فطمع وهذا قبيح والاول احسن **تتمة** قيل الرجا
محمود والامل مذموم الا ان الامل لما فيه من الاخذ في التأليف وفي التحرير دني
الاثر وغيره لما فيه غاية نفع العباد **نافعا** حال من الاسم الكريم والنفع ضد الضر
يطلق على كل ما يحصل به رفق وسعة **بها** اى بهذه المقدمة التوحيد او الارجوزة
متعلق بنافعا اى بقراءتها او حفظها او مطالعتها او ملكها او السعي في تحصيلها
او تحصيل شيء منها بملك او عارية بتعلم او تعليم فالباء هنا للملابسة بالمعنى الاعم
كما هو اللائق بمقام الدعا **ومريدا** مفعول لنافعا ومفعوله محذوف دل عليه عامله
والتقدير مريد الانتفاع بها على التعميم السابق لا مريدا لافتضاحها واخراجها على وجه
النصح وتحري الصواب قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق ومن شر غاسق
اذا وقب ومن شر النفاثات في العقد ومن شر حاسد اذا حسد اللهم انا نجعلك
في نحورهم ونعوذ بك من شرورهم **في الثواب** وهو مقدار من الجزاء يعطيه الله تفضلا
باعطائه لمن شاء من عباده بمحض اختياره من غير ايجاب عليه ولا وجوب وقال بعضهم
الثواب هو المنفعة الزائدة الخالصة عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال
ويقابله العقاب فهو المضرة الدائمة الخالصة عن الشوائب المقرونة بالاستخفاف
اشتهر فيه ما لا يخفى على المتأمل وهذا الجار والمجرور متعلق بصفة مريدا او حال
فاعل ارجو وهو **طامعا** والمراد منه هنا الراغب في الشيء الاخذ في اسبابه المتعلق
قلبه بتحصيله لان تمني الشيء مع عدم الاخذ في اسباب تحصيله لانه وصف ذم
كما مر ولا شك انه لما كان كل مكلف يتعين عليه تحصيل معرفة الله تعالى ومعرفة انبيائه
واحوال السمعيات كان المريد لها بالمعنى السابق عاما ولو بحسب الصلاحية فاندفع
الاعتراض بانه من باب التخصيص في الدعا وهو مرجوح لقوله صلى الله عليه وسلم
اذا دعوتم فعمموا او في معناه نفسه في الدعا على المريد عملا بالسنة من طلب تقديم
الشخص نفسه والقرب الشرعية عند ابن الرنا والسمعة اما في الامور الدنيوية
فالمطلوب تقديم الغير كما نص عليه العلما وجاءت به الاثار **فائدة** في قوله في الثواب
طامعا اشارة الى جواز ملاحظة العامل الثواب والجنة والنجاة من النار كما يشير اليه
قوله صلى الله عليه وسلم لرجل من بني النبيت قال له ابن انا يا رسول الله ان قتلت
قال في الجنة فالقى تمرات كن في يده ثم قاتل حتى قتل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
عمل هذا يسيرا واجر كثيرا وكما يشير اليه قوله عليه الصلاة والسلام للمسلمين

حين

[margin, in the scribe's hand: فائدة الرجا — ذم الامل]

[folio number at the top left corner: ٢٥]

حين دنا منهم المشركون يوم بدر قوموا الى جنة عرضها السموات والارض فقال عمير
ابن الحمام الانصاري يا رسول الله جنة عرضها السموات والارض قال نعم قال بخ بخ
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يحملك على قولك بخ بخ قال لا والله يا رسول الله
الا رجاء ان اكون من اهلها قال فانك من اهلها فاخرج تمرات من قرنه فجعل
يأكل منهن ثم قال لئن حييت حتى آكل تمراتي هذه انها لحياة طويلة فرمى
بما كان معه من التمر ثم قاتلهم حتى قتل وبه صرح الآتي في موضعين ولفظه
في الاول **قلت** القتال لدخول الجنة والمبادرة لذلك جائز وان كان مرجوحا
بالنسبة الى من يعبد الله تعالى لاستحقاقه العبادة ولكونه سبحانه وتعالى اهلا
لان يعبد وغلط بعضهم وقال انه لا يجوز وفي الموضع الثاني فصل لنعلم ان القتال
في سبيل الله ليس محصورا في ان يكون لاعلاء كلمة الله تعالى بالتعيين بل يصح
بذلك او بما هو لمثله او لازمه كالقتال لقصد الثواب ودخول الجنة وتدل على ذلك
حديث الصحابي المتقدم فانه لما سمع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم قوموا
الى جنة عرضها السموات والارض رمى تمراته وقاتل حتى قتل وكل ذلك يعم محبة
باب الاعمال لدخول الجنة اعمال صحيحة لان الله تعالى خلق الجنة ووعد
ما اعد فيها للعاملين ترغيبا لهم في العمل ويستدل ان يرغب بما لا يفيد الا ان يقال
غير هذا الكلام ارجح منه فهذا قد يسامح فيه **قلت** والحاصل ان ايقاع العبادة لقصد
حصول غرض ودفع مترتب عليها فقط لا يجوز وان ايقاعها لقصد
امتثال الامر جائز راجح بل هو المطلوب ولا يضر معه ذلك ترجي حصول ثواب
ودفع عقاب وطمع في جنة وخوف من نار وهذه طريقة الفقها والعامة وطريق
الخاصة ان العبادة لا يجوز ايقاعها الا لقصد امتثال الامر والمحبة والاجلال حتى انه
لا يثيبه ولو علم ان الله يعاقبه ولا بد بمحبته له واجلالا وامتثالا والراجح عند الفقها
طريق العامة واليها اشار ابن ابي زيد بقوله في رسالته ويجب عليه ان يعمل
الوضوء احتسابا لله لما امره به يرجو تقبله وثوابه وتطهيره من الذنوب الى آخره
والله تعالى اعلم **فان قلت** قد صرح القشيري في رسالته بان الاخلاص افراد الحق
في الطاعة بالقصد وهو ان يريد بطاعته التقرب الى الله دون شيء آخر من تصنع
لمخلوق او اكتساب محمدة عند الناس او محبة مدح من الخلق او معنى من المعاني
سوى التقرب به الى الله تعالى **قلت** قد حمله بعض العلماء وغيره من شراحها على الكامل
وفسر المعاني المنافية للتقرب الى الله تعالى بقوله كان يريد بعبادته ثواب الآخرة
او اكرامه في الدنيا وسلامته من آفاتها او استعانته على امور دينه كمن يزور الرجل
ليدعو له بالخير او شيخه ليعينه على مقاصده الدينية فليس ذلك من الاخلاص
الكامل بل ولا من مطلق الاخلاص الا انما يريد به ثواب الآخرة او الاكرام في الدنيا

الاخلاص

والسلامه من افاتها فلا تخرج عن حد الاخلاص خلاف لما افهمه كلامه فدرجات
ثلاث عليا ووسطى ودنيا فالعليا ان يعمل العبد وحده امتثالا لامره وقياما بحق
عبوديته والوسطى ان يعمل لثواب الاخرة والدنيا ان يعمل للاكرام في الدنيا والسلامة
من افاتها وما عدا الثلاث من الرياء وان تفاوتت افراده انتهى وفي المعرفة وقد
غلط في هذا البحث كثير من المتعصبين ونسال الله التوفيق الى سوا الطريق **خاتمة**
اعلم وفقني الله واياك لما يحبه ويرضاه ان لتعلم العلوم وتعليمها شروطا واني
احب الان ان اذكر لك جملة منها ذاكرا جوابا ان لي ولك التوفيق للعمل بها
فمنها ان تقصد بالعلم ما وضع ذلك العلم له فلا تقصد به غير ذلك كاكتساب مال او جاه
او مغالبة خصم او مكاثرة او صرف وجوه الناس اليك ومنها ان تقصد العلم الذي
تقبله طباعك اذ ليس كل احد يصلح لتعلم العلوم ولا كل من يصلح لتعلمها يصلح لتعليم
جميعها بل كل ميسر لما خلق له ومنها ان تعلم غاية ذلك العلم لتكون على ثقة من امره
ومنها ان تستوعب ذلك العلم من اوله الى اخره تصورا وتصديقا ومنها ان تقصد
فيه الكتب الجيدة المستوعبة لجملة الفن ومنها ان تقرا على شيخ مرشد امين ناصح
اخذ العلم عن اهله لا من الصحف والدفاتر فان افسد هذا اقرب من اصلاحه
واياك ان تستبد بنفسك وتعول على فهمك وذكائك ومنها ان تذاكر به الاقران
والانظار طلبا للتحقيق لا للمغالبة بل للمعاونة على الافادة والاستفادة ومنها انك اذا
حصلت علما من العلوم لا تضيعه باهمالك اياه ولا تمنعه مستحقه لخبر من علم علما
نافعا وكتمه الجمه الله تعالى يوم القيامة بلجام من نار ولا تؤتيه غير مستحقه لما
في كلام النبوة لا تعلقوا الدرر في رقاب الخنازير اي لا تؤتوا العلم غير اهله وما احسن قول القائل

ومن منح الجهال علما اضاعه • ومن منع المستوجبين فقد ظلم •

ثم هو نا من ابتلاه الله بهذه المصيبة نسال الله سبحانه وتعالى العفو والعافية
ن ولده وعليك ان تثبت ما استنبطته بفكرك مما لم تسبق اليه لمن ياتي بعدك
كما تعارف من قبلك فان مواهب الله تعالى لا تقف عند حد ومنها ان لا تعتقد
في علم من العلوم انك حصلت منه مقدارا لا يمكن الزيادة عليه فذلك نقص وحرمان
ومنها ان تعلم ان لكل علم حدا فلا تتجاوزه ولا تنقص عنه ومنها ان لا تدخل علما
في علم اخر لا في تعلم ولا في مناظرة لان ذلك يشوش الفكر ومنها ان تراعي كل من
المتعلم والمعلم حق الاخر خصوصا الاول لان معلمه كالاب بل اعظم لان اباه
اخرجه الى دار الفنا ومعلمه دله على دار البقا والمعلم ايضا اعانه الله واياك
على انفسنا وبصرنا بعيوبها ودسائسها ان للاشتغال بالعلم افات كثيرة عدمها
في الحقيقة شروط ولنخص منها الوثوق بالزمن المستقبل فيترك التعلم حالا اذ اليوم في
التعليم والتعلم افضل من غده وافضل منه امسه والانسان كلما كبر كثرت عوائقه

ومنها

درجات الاخلاص

[illegible]

شروط تعلم العلم وتعليمه

٤٦

ومنها الوثوق بالذكاء فكثير من فاته العلم بركونه الى ذكائه وتسويفه ايام الاشتغال ومنها
التنقل من علم قبل اتقانه الى اخر او من شيخ الى اخر قبل اتقانه ما ابتدا به عليه فان فيه عدم
لما فيه ومنها طلب الدنيا والتردد الى اهلها والوقوف على ابوابهم ومنها ولاية المناصب
فانها شاغلة مانعة كما ان ضيق الحال ايضا مانع ذكره شيخ الاسلام الانصاري في لؤلؤته
تنبيه قوله على شيخ ناصح الى اخره لا يعارض قوله في شرح البخاري استنبط من
الحديث ان حامل الحديث يؤخذ عنه وان كان جاهلا بمعناه كالاعجمي وهنا
مقدمة وهي ان للناس في التاليف في العقائد طريقتين احداهما ذكر المسائل
بادلتها وايراد الشبه باجوبتها والثانية ذكر المسائل مجردة عن ذلك طلبا للاختصار
وجذبا للطلاب بتسهيل سهولتها وهذا على اسلوبها السالك طريق الاجمال لترشيح عند
المتفصل بالتعلم وقد ترجح عنده هذه الطريقة فانتقلت ان الحكم اما شرعي وهو
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالطلب او الاباحة او الوضع لهما فدخل في قولنا
بالطلب الايجاب وهو طلب الفعل طلبا جازما كالطلب المتعلق بالايمان بالله ورسله
والندب وهو طلب الفعل طلبا غير جازم كالطلب المتعلق بصلاة الفجر والوتر وركعتي
الضحى والتحريم وهو طلب الكف عن الفعل طلبا جازما كالطلب المتعلق بترك
الشرك والزنا والكراهة وهي طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم كالطلب المتعلق
بترك قراءة القرآن من حيث هو قرآن في الركوع والسجود واما الاباحة فهي التخيير
بين الترك والفعل كالاذن المتعلق بالنكاح والبيع في الجملة واما الوضع لهما اي الطلب
والاباحة فهو عبارة عن نصب الشارع سببا او شرطا او مانعا لشيء مما ذكر من
الاحكام الخمسة الداخلة تحت الطلب والاباحة فالسبب ما يلزم من عدمه
العدم ومن وجوده الوجود لذاته كالقرابة او النكاح او الولاء فانه يلزم
من وجود شيء منها وجوده ويلزم من انتفائها انتفاؤه وقولنا لذاته لادخال
السبب الذي قارنه فقد شرط كزوال الشمس اذا قارنه عدم البلوغ او
وجود مانع كالقرابة التي قارنها القتل عمدا عدوانا فانه لو نظر لذات السبب
مع قطع النظر عما قارنه لزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم فلا تكون
تلك المقارنة قادحة في سببيته والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من
وجوده وجود ولا عدم لذاته كتمام الحول بالنسبة لوجوب زكاة العين
والماشية فانه يلزم من عدم تمام الحول عدم وجوب الزكاة كما ذكر ولا يلزم
من وجوده وجوبها فيه ولا عدمه لتوقف الوجوب ايضا على تمام الملك
واما المانع فهو ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم
لذاته كالحيض المانع لوجوب الصلاة مثلا فانه يلزم من وجوده عدم وجوبها
ولا يلزم من عدمه وجوبها لتوقفه على اسباب اخر فقد تحصل وقد لا تحصل

معنى الحكم واقسامه

معنى السبب ونحوه

فقط
فتاثير السبب في طرفي الوجود والعدم والشرط في الثاني فقط والمانع في الاول
ويسمى هذا الحكم خطاب الوضعيات متعلقه بوضع الله تعالى اذ هو الذي جعله
سببا للشيء او شرطا او مانعا له كما يسمى الاول خطاب التكليف لاشتماله على الزام
ما فيه كلفة في الجملة وتفسير بعضهم الحكم بالنسبة التامة بين المنتسبين ايجابية
كانت كالنسبة في قولنا الوتر سنة او سلبية كالنسبة في قولنا الوتر ليس بواجب
تفسير له بما يشبه اهل العرف تارة ويخونه اخرى وحمله على ما يعم اللغوي ايضا
واما عادي وهو اثبات ربط امر بامر وجودا او عدما بواسطة التكرر مع
صحة التخلف وعدم تاثير احدهما في الاخر البتة واقسامه اربعة اثبات ربط
وجود بوجود كربط وجود الشبع بوجود الاكل واثبات ربط عدم بعدم
كربط عدم الشبع بعدم الاكل واثبات ربط وجود بعدم كربط وجود الجوع
بعدم الاكل واثبات ربط عدم بوجود كربط عدم الجوع بوجود الاكل فالربط
بين هذه الامور عادي واما بيان فاعلها الحقيقي الخالق لاحدها عند الاخر
فلا يعلم منها اذ لا دلالة لها عليه خلافا لطوائف الضلالة واما عقلي وهو اثبات
امر او نفيه ايا من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع واقسامه ثلاثة
الوجوب والاستحالة والجواز فالواجب العقلي ما لا يتصور في العقل عدمه
اما ضرورة كالتحيز للجرم واما نظرا كوجوب القدم لله تعالى وصفاته والمستحيل
عقلا ما لا يتصور في العقل وجوده اما ضرورة كتعري الجرم عن الحركة والسكون
واما نظرا كالشريك لمولانا عز وجل والجائز العقلي ما يصح في نظر العقل وجوده
وعدمه اما ضرورة كالحركة واما نظرا كتعذيب المطيع واثابة العاصي وان التحسين
والتقبيح العقليين التابع لاولهما الثواب ولثانيهما العقاب منتفيان عندنا
خلافا للمعتزلة فحسن الطاعة الذي يترتب عليه المدح عاجلا والثواب اجلا
وقبح المعصية الذي يترتب عليه الذم عاجلا والعقاب اجلا شرعيان عندنا
لا يتلقيان الا من الرسل الاتية بالشرائع والاحكام عقليان عندهم بمعنى انهم
تلقيهما من العقل لما في الفعل من مصلحة او مفسدة يتبعها حسنه او قبحه
عند الله فيدرك العقل ذلك اما باستعانة من الشرع فيما خفي عليه كحسن
صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال واما بالضرورة
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار واما بالنظر كحسن الكذب النافع
وقبح الصدق الضار وفائدة ورود الشرع عندهم تاييد حكم العقل وتقويته
او بيان ما عساه يخفى على العقل ومما عرفته علمت ان الحسن بمعنى ملايمة
الطبع كحسن الحلو وبمعنى صفة الكمال كحسن العلم والقبح بمعنى منافرة الطبع
كقبح المر وبمعنى صفة النقص كقبح الجهل عقليان اتفاقا اذ لا يتبعهما بهذا المعنى
ثواب

اقسام الحكم العادي

الحكم العقلي واقسامه

ثواب ولا عقاب وسياتي ابطال التحسين والتقبيح العقليين ان شاء الله تعالى في محله
وان لا ثبوت لحكم قبل ورود الشرع وبعثة الرسل عندنا لانتفاء لازمه من ترتب
الثواب والعقاب لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اي ولا
مثيبين فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب الذي هو اظهر في تحقق
معنى التكليف والقول بالنفي هو مراد الاشعري بالوقف ومرادنا بنفي الحكم نفي وجود
تعلقه التنجيزي والا فالحكم خطاب الله كما مر وهو قديم الا انه يصح نفي الشيء بانتفاء
بعض قيوده وحكمت المعتزلة العقل في الافعال قبل البعثة فما قضى به في شيء
منها ضروريا كان كالتنفس في الهواء او اختياريا لخصوصه بان ادرك فيه مصلحة
او مفسدة او انتفاءهما فامر قضائه فيه ظاهر وهو ان الضروري مقطوع باباحته
والاختياري لخصوصه ينقسم الى الاقسام الخمسة فان اشتمل فعله على مفسدة
فحرام كالظلم او تركه عليها فواجب كالعدل وان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب
كالاحسان او تركه عليها فمكروه وان لم يشتمل على مفسدة ولا مصلحة فمباح وما لم يقض
فيه منها بشيء لخصوصه بان لم يدرك فيه شيئا مما تقدم كاكل الفاكهة فاختلفوا
في قضائه فيه على اقوال احدها الحظر لاحتماله للمفسدة لان الفعل تصرف
في ملك الله تعالى بغير اذنه اذ العالم اعيانه ومنافعه ملك له تعالى والامر الثاني الاباحة
لاحتمال اشتماله على المصلحة لان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فلو لم يبح له
كان خلقهما عبثا خاليا عن الحكمة والثالث الوقف عن الحظر والاباحة من انه
لا يدرى انه محظور ام مباح وان لم يخل في الواقع عن واحد منهما لتعارض دليلي الحظر
والاباحة وان معرفة ما يخرج عن التقليد من هذا العلم ولو بالدليل الجملي فرض
عين ومعرفة ما يقتدر به على تقرير مسائله بادلتها ورد الشبه عنها باجوبتها
فرض كفاية على اهل كل قطر يشق الوصول منه الى ما فيه القائم بذلك فخاطب
به الجميع ابتداء فيأثمون بتركه ويسقط عنهم الخطاب بقيام واحد منهم به فان
اردت الخوض فيه لتحصيل هذين الامرين او احدهما فلازم تعدد من
التقليد ذكرا كان او انثى حرا كان او رقيقا انسيا كان او
جنيا على ما حكي عليه الاجماع السبكي من بعثة نبينا عليه الصلاة والسلام للجن
خلافا لمن وهم فيه واما بقية الرسل عليهم السلام فلم يرسل احد منهم اليهم كما قاله
الجلال المحلي وروي عن ابن عباس ايضا فان قلت في القرآن انهم اسمعوا بتوراة
موسى وذلك ظاهر في ارساله اليهم وطلبه اياهم بالايمان قلت ممنوع لجواز
تبرعهم بذلك من غير تكليف والحق انه ليس منهم رسول واما قوله تعالى
يا معشر الجن والانس الم ياتكم رسل منكم فهو على حد قوله تعالى يخرج منهما
اللولو والمرجان وجعل القمر فيهن نورا على الاحسن اي في احدهن

معرفة ما يخرج به عن التقليد فرض

الاجماع على بعثة النبي للجن

عدم ارسال الانبيا للجن

الجن اولاد ابليس ودخولهم الجنة

وفي اصحابنا واحترزنا بالتغليب عن الملائكة لان معرفتهم لاحكام الالوهية ضرورية في حقهم فلا
يكلفون تعبدا ولو على القول بخطابهم باحكام شريعتنا اذ لا تكليف الا بفعل اختياري كما قاله بعض
المتاخرين تنبيه قال البرهان الحلبي فائدة الجن اولاد ابليس كما ان الانس اولاد ادم
والكافر منهم شيطان ولهم ثواب وعقاب واختلف في دخولهم الجنة فالعمومات تقتضيه وبه
قال الشافعي وغيره واما ابو حنيفة فعنه روايتان الاولى التردد فقال لا ادري ما ب
مصيرهم والثانية مصيرون يوم القيامة ترابا وقيل ليسوا بشياطين ومنهم كافر ومومن
ويموتون والشياطين ليسوا منهم وليسوا بمؤمنين ولا يموتون الا مع ابليس ويروى
عن وهب بن منبه انه قال الجن اجناس فخالص الجن لا ياكلون ولا يشربون
ولا يتناكحون ومنهم من ياكل ويشرب وينكح ويولد له ومنهم الغيلان والسعالي والقطارب

الجن والغيلان من الجن

ذكر ذلك المحب الطبري عن وهب انتهى وقد اختلف في انهم ياكلون حقيقة ام لا
فزعم بعضهم انهم يتغذون بالشم ويرد هذا ما في الحديث بتصيير العظم كاوفر ما كان
لحما والروث علفا لدوابهم ولا يتصور ذلك الا بالاكل حقيقة وهو المرجح عند جماعة من اهل الحق
ومنهم من قال هم طائفتان طائفة تشم وطائفة تاكل ثم قال فائدة سمعت
من كلام شيخ الاسلام سراج الدين البلقيني نقلا عن الحارث بن اسد المحاسبي
بعد ان رجح شيخنا انهم يدخلون الجنة قال يكونون في اسفل الجنة ونراهم ولا يروننا
عكس الدنيا انتهى وفي تذكرة القرطبي في باب ما جاء ان للجنة ربضا ورحابا عن الزهري
والكلبي ومجاهد ان مؤمني الجن حول الجنة في ربض ورحاب وليسوا فيها انتهى
ثم قال فائدة هل في الجن رسل سياتي الكلام عليه قريبا قلت قد اثرنا الحاصله والله اعلم
ويبقى الخلاف في الجن والشياطين نعم ان كلام السعد الاتي نقله عنه قوله وبعدهم
ملائكة ذي الفضل جار على بعض الاقوال والحق ان الجن اسم عام للفريقين
وان الشياطين والمردة والعفاريت اسما خاصة بكفارهم ومردتهم وعتاتهم وسياتي لهم
الكلام ثمة في باب خصائص الجمع كالملائكة والله اعلم وانت خبير بان كلا منها من الكلية
علما بانه يخرج بقوله واعلم ان افعال غير المكلف ليست متعلقا لغير خطاب الوضع
من الاحكام التكليفية وان المكلف مشتق من التكليف فتتوقف معرفته على معرفته

معنى التكليف

فالتكليف عند الجمهور الزام الله العبد ما فيه كلفة من الاحكام كان متعلقه فعلا او
تركا وعند الباقلاني طلبه تعالى من العبد ما فيه كلفة كذلك فالمندوب والمكروه
غير مكلف بهما عند الجمهور ومكلف بهما عند الباقلاني والمباح غير مكلف به اتفاقا
ومذهب الجمهور هو الاصح اذا علمت هذا فوصف من او وصلها بقوله كلف
بيان للشرط وجوب المعرفة الاتية وبناه للمجهول للعلم بفاعله وهو الله تعالى
اي كلفه الله تعالى اما بان الزمه فعلا ما فيه كلفة او تركه واما بان طلب منه ذلك على
الخلاف الذي علمته انفا ولا يخفى ان محله الفعل او الترك كما قررنا اما اعتقاد الوجوب

والتحريم

٢٨

تحقيق ... نحو الوجهات

تسمية الفا الفصيحة

بالثاء المثلثة

عدم تقييد الاحكام بالبلوغ اولا ووقع تقييدها ثانيا

اصل ياجوج وماجوج وتكلمهم

والتحريم والكراهة والندب والاباحة فواجب مخاطب به بلا نزاع كل مكلف وهو البالغ العاقل
الذاكر القادر الذي بلغته الدعوة وقد علمت ان الفا في جواب شرط مقدر فتسمى الفصيحة
فان قلت فهل تختص بكونها في جواب شرط مقدر قلت لا بل المختار في وجه
تسميتها فصيحة كونها منبهة على المحذوف بحيث لو ذكر لم يكن من الحسن بذاك
مع ان حسن موقعها ذوقي لا يمكن التعبير عنه كما في قوله
• قالوا خراسان اقصى ما يراد بنا • ثم القفول فقد جئنا خراسانا • خاتمة
نقل جماعة من العلماء عن البيهقي انه قال ان الاحكام الشرعية التكليفية كانت
في صدر الاسلام غير متقيدة بالبلوغ ولا منوطة عليه بل كانت تتعلق بالموجود
القادر بالغا كان او غيره وعليه خرجوا دعاءه صلى الله عليه وسلم على صبي مر بين يديه
وهو يصلي فقال قطع صلاتنا قطع الله اثره فاقعد ولم يقم قلت بل قال البيهقي
انما صارت متقيدة بالبلوغ بعد الهجرة بل قال التقي السبكي ووافقه القرطبي وجماعة
من شراح مسلم انها انما صارت متعلقة بالبلوغ بعد احد نعم بعضهم اجاب عن
الحديث بان الله اطلع نبيه صلى الله عليه وسلم على حكمة تقتضي افعاله كاطلاعه
الخضر على حكمة في الغلام تقتضي قتله على ان جماعة من العلماء اجابوا عن خلافه بمثل
ما اجابوا به عن غلام نبينا في شرعه من عدم تقييد الاحكام بالبلوغ والله اعلم تنبيه
دخل في الانس ياجوج وماجوج بالهمز وتركه فيهما وهما ابنا يافث بن نوح عليه السلام
وهما من ذرية ادم عليه السلام بلا خلاف لكن اختلفوا انهما ولدا يافث بن
نوح عليه السلام كما مر وقيل هما جيلان من الترك وقيل ياجوج من الترك وماجوج
من الديلم وقيل من ادم لكن من غير حواء لان ادم نام فاحتلم فامتزجت نطفته
بالتراب فلما انتبه اسف على ذلك اي الذي خرج منه فخلق الله من ذلك ياجوج
وماجوج انتهى قاله شيخ الاسلام الانصاري رحمه الله تعالى وقوله شرعا منصوب
بنزع الخافض معمول لوجب قدم عليه للحصر والاختصاص والمعنى ان معرفة
ما ياتي لا تجب على المكلف الا بالشرع وقول بعضهم لا حاجة الى التقييد به وان
ارتكبه امام الحرمين في الارشاد لان جميع الاحكام التكليفية عندنا لم تثبت الا به
ضعيف لانه تصريح بمحل النزاع في مقام البيان والرد على الخصوم كما تعرفه انفا
ولما كان كلا من الخ منهما ومضافا اليه ذكر خبره الذي هو وجبا بالف الاطلاق
فعلا ماضيا اي طلب منه طلبا جازما يترتب الثواب على الاتيان بمتعلقه والعقاب
على تركه وقوله عليه اي من كلف متعلق بظرف لغو معمول لوجب وفاعله
ان يعرف اي معرفة ما ياتي يعني ان وجوب المعرفة عندنا بالشرع لانه قبل
تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم الشريعة الى الخلق وهو من ادم بالبعثة لا حكم لا اصليا
ولا فرعيا كما هو المنقول عن الاشاعرة وجمع من غيرهم وبه صرح امام الحرمين

حيث قال انا لا نتعبد اصلا وشرعا الا بعد البعثة نعم اعتمد النووي خلاف ذلك
تبعا للحليمي وغيره حيث قال في شرح مسلم ان من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب
من عبادة الاوثان فهو في النار وليس في هذا مواخذة قبل بلوغ الدعوة فان هولا
كانت بلغتهم دعوة ابرهيم وغيره عليه الصلاة والسلام انتهى فاكتفى في وجوب التكليف
بالتوحيد ومتعلقاته بورود شرع كان شرعنا او غيره وهو خلاف ما عليه الائمة من
اهل الكلام والاصول والفقها من ان اهل الفترة لا يعذبون ولا منافاة بين قوله
من مات في الفترة وقوله ان دعوة ابرهيم وغيره بلغتهم كما توهم بعضهم كالابي في شرح مسلم
لان معنى الفترة عدم ارسال رسول اليهم وابرهيم عليه الصلاة والسلام وغيره من المرسلين
غير مرسلين اليهم وان بلغتهم دعوتهم الا ان النووي كغيره لا اثر للفترة عنده بالنسبة
لاصل الايمان بل يكتفي في وجوب اصل الايمان ببلوغ دعوة الرسل ولو لغير المرسل اليهم
نظرا الى ان الشرائع بالنسبة للتوحيد كالواحد لاتفاقها عليه انتهى كلام شيخ اسلافنا
رحمهما الله تعالى للنصوص الواردة فيه والاجماع المنعقد عليه واستنادا وجميع الواجبات
اليه وعند المعتزلة بالعقل لانها رافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب في
الآخرة حيث اخبر جمع كثير بذلك وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع
من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال وكلما يدفع الضرر المظنون بل والمشكوك واجب
عقلا كما اذا اردت سلوك طريق فاخبرت بان فيه عدوا او سبعا ورد بمنع ظن الخوف في الاعم
الاغلب اذ لا يلزم الشعور بالاختلاف وبما يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع وبما يترتب في
الآخرة من الثواب والعقاب ولا الاخبار بذلك انما يصل الى البعض وعلى تقدير الوصول
لا رجحان لجانب الصدق لان التقدير عدم معرفة الصانع وبعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام
ودلالة المعجزات ولو سلم ظن الخوف فلا نسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطا
قائم فخوف العقاب او الاختلال عاجله والعنا زيادة فان قيل لا شك ان من جملة
المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل له لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر
العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية
الضلال فيهلك ولهذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بترا وبعد تسليم
وجوب الاحسن واعترض على مذهب اهل السنة بان وجوب المعرفة فرع
امكان ايجابها وهو ممنوع لانه ان كان على العارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل
وهو محال وان كان على غيره كان تكليفا للغافل وهو باطل واجيب عنه بان امكان
ايجابها ضروري والسند مدفوع بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يفهمه
لا من لم يكن عارفا بالمكلف بمعرفته وتحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قديما
بالعلم والقدرة مثلا لا يكون عارفا بمفهومات هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل هذا التصديق الذي
دنظور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية واعترض ايضا بانا لا نسلم قياس

على وجوب

من مات في الفترة

على وجوب المعرفة اما بالنص مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فانه ليس قطعي الدلالة
اذ الامر قد يكون لا للوجوب واما بالاجماع فانه ليس قطعي السند اذ لم ينقل بطريق التواتر
بل غايته الآحاد فللخصم ان يمنعه بل يدعي الاجماع على انه يكفي التصديق على اي كان او ظنا
او تقليدا فان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كانوا يكتفون من العوام بالتقليد
والانقياد ولا يكلفونهم التحقيق والانتقاد والجواب ان الخلاف كان في الوجوب الشرعي
على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ ناقلوه في الكثرة حدا يمتنع تواطوهم على الكذب فيفيد
القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفا بالتقليد فليس كذلك وانما هو الاكتفا بالمعرفة الحاصلة
من الادلة الاجمالية على ما اشير اليه بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله من غير تكليف العباد في ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط الانتاج
وتقرير المطالب بادلتها وتقرير الشبه باجوبتها على انه لو ثبت جواز الاكتفا في
حق البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة هذا والحق
ان المعرفة بدليل اجمالي يرفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين لا مخرج عنه
لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي ليتمكن معه من ازاحة الشبه والزام
المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد ان يقوم به البعض فان قلت
هل لهذا الخلاف فائدة قلت نعم وذلك ان القادر على المعرفة المتمكن منها اذا تركها
ومات قبل بلوغ الدعوة لا يعصي على مذهب اهل السنة ويعصي على مذهب المعتزلة
بل يخلد في النار عندهم لما انهم يقولون بالمنزلة بين المنزلتين وان المعصية تخرج
العبد من الايمان ولا تدخله في الكفر وان حكم له في الآخرة بعذاب الجاحد واعلم
ان النزاع انما هو في طريق وجوبها هل هو الشرع او العقل والا فبعد ورود الشرع
واجبة باتفاق الفريقين كما ان من حصلت كفت ولو لم يرد بها شرع ولذا حكم بنجاة
قس بن ساعدة الايادي وورقة بن نوفل واضرابهما ممن تنصر في الجاهلية وزمن
الفترة كان التغيير والتبديل فيها كذلك على ما ذهب اليه النووي والحليمي وان
كان الحق خلافه كما سلف ولما ذكرنا صح ايمان الصبي والتوبة ولذا لا يطالب بتجديد
النظر والاستدلال بعد البلوغ اتفاقا وليس من اغنا التطوع عن الواجب لان
الفرض استمراره مع امتناع تحصيل الحاصل وفي تعبيره بالمعرفة دون الاعتقاد الجازم
المطابق عن ضرورة او دليل اشارة الى عدم خروج المقلد عن عهدة التكليف بها وبيان
ما بينهما من التغاير واعلم ان مذهب الجمهور ان العلم والمعرفة بمعنى واحد وانما اختلفا
في الاستعمال حيث يقال المعرفة لادراك الجزئي او البسيط والعلم لادراك الكلي او المركب
ولذا يقال عرفت الله دون علمته وايضا المعرفة تقال للادراك المسبوق بالعدم
او للاخير من الادراكين لشيء واحد اذا تخلل بينهما عدم بان ادرك اولا ثم ذهل عنه
ثم ادرك ثانيا والعلم للادراك المجرد من هذين الاعتبارين ولذا يقال الله تعالى عالم

بيان المراد

تفسير المعرفة والفرق بينها وبين العلم

الفرق بين الكلي والكلية والكل ومقابلها

ولا انقال عادة والجري على استعمال الموضوعه في الجزئيات عبر بها هنا لمطابقته المراد دون العلم
المعبر به فيما مر لما يعتبه المراد فاعتمه بها ازرناه تحققت ان كلا في كلامه من باب الكلية
لا الكل والفرق بين الكلي والكلية والكل والجزئي والجزئية والجزء من المهمات وحاصله
على ما قاله العلي كالجلال الاسنوي ان الكلي هو الذي يشترك في مفهومه كثيرون كالانسان
ويقابله الجزئي كزيد واما الكلية فهو القضية المحكوم فيها على كل فرد فرد بحيث لا يبقى شيء
من الافراد غير مشمول لحكمها كقولنا كل رجل يشبعه رغيفان ويقابلها الجزئية وهي
ما حكم فيها على بعض الافراد حقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان انسان
واما الكل فهو القضية التي حكم فيها على المجموع من حيث هو مجموع كاسماء العدد وكقولنا
كل رجل يحمل الصخرة العظيمة فهذا صادق باعتبار الكل دون الكلية ويقابله الجزء وهو
ما تركب منه ومن غيره كل كالخمسة مع العشرة ومن هنا اتضح لك الفرق بين الكل
الجميعي والكل المجموعي المعبر به بعضهم والله اعلم ومفعول ليعرف ما اي كل جزئي
جزئي من جزئيات المحكوم به له تعالى الذي قد وجب عقلا له والذي وجب للاطلاق
والجائز والمجرد متعلق به وهذا من حقيقة الواجب العقلي وباقي تفصيل تلك الجزئيات
في الجملة وتقييد الوجوب فيما مر بالشرعي وحمله هنا على العقلي اندفع توهم الايطاء
في النظم وهو اتحاد القافيتين لفظا ومعنى وتوجه اشتماله على صنعة التجنيس التام على
ما فيه وجب لكونه في معنى الواجب لله قوله والجائز اي ويجب شرعا على كل مكلف ان يعرف
جزئيات المحكوم به الذي يجوز في حقه تعالى عقلا ولو بعنوان كلي وقد مر بيان حقيقة
الجائز العقلي وسيأتي تفصيل بعض جزئياته ولا يظهر فرق بين قولنا يجوز على كذا وكذا
كما عبر به امام الحرمين في ارشاده وبين قولك يجوز في حق كذا وكذا كما عبر به البعض مدعيا
ان التعبير به اولى من تعبير امام الحرمين لايهام تعبير الامام انه عز وجل يتصف
بصفة جائزة وهو تعالى لا يتصف الا بصفة واجبة اذ هو دعوى لم يقم عليها دليل
فليتأمل بانصاف ويجب شرعا ايضا على كل مكلف ان يعرف المحكوم به الممتنعا عقلا
على الله تعالى وهو المستحيل عليه تعالى عقلا والمراد كما مر نظيره معرفة جميع جزئياته
ولو بعنوان كلي وقد سلف بيان حقيقة الممتنع العقلي وسيأتي تفصيل بعض جزئياته
ثم المراد من معرفة جميع جزئيات هذه الثلاثات معرفتها تفصيلا فيما علم منها تفصيلا
واجمالا فيما علم منها اجمالا والالف في الممتنعا للاطلاق تنبيه قدم الواجب لشرفه اذ
هو الذي يتصف به مولانا جل وعلا ولانه اذا عرف امكن ان يعرف منه المستحيل والجائز
واخر المستحيل لانحطاطه اذ متعلقه عدم محض ومفهومه نفي صرف ووسط الجائز
لانه واسطة بينهما اذ فيه من الواجب جهة الثبوت ومن الممتنع جهة النفي لا يقال هذه
المستحيل يشبه البسيط فحقه ان يتقدم على الجائز لشبهه بالمركب لانا نقول للامور
مناسبات لا يقدح فيها بمثل هذا كما هو مشهور على انه ما عهدنا فيما ادى واعلم ان هذه

الثلاثة

٣١

معرفة اقسام الحكم العقلي هي العقل

الثلاثة كل واحد منها ينقسم الى قسمين ضروري ونظري فالمجموع ستة اقسام وقد سبق تمثيل كل وذلك
وان بعضهم قال ان الحركة والسكون للجرم يصح ان يمثل بهما لاقسام الحكم العقلي الثلاثة فالواجب
العقلي ثبوت احدهما لا بعينه للجرم والمستحيل نفيهما معا عن الجرم والجائز ثبوت احدهما
معينا للجرم خاصة قال بعضهم مع هذه الاقسام الثلاثة ونحوها تنبيه الطالب
بامثلتها حتى لا يحتاج الفكر في استحضار معانيها الى كلفة اصلا فما هو متاكد على كل عاقل
يريد ان يفوز بمعرفة الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام بل قد قال امام الحرمين وجماعة
ان معرفة هذه الاقسام الثلاثة هي نفس العقل بناء على انه العلم بوجوب الواجبات
وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات والله اعلم ويصح جعلها عاطفة باعتبار المعنى
على مجموع ما قبلها اذ هو في معنى قولنا كل مكلف يجب عليه شرعا ان يعرف مجموع هذه
الامور الثلاثة لله تعالى وان يعرف مثل جزئيات ذا المجموع من الواجب والجائز
والممتنع لرسله تعالى عليهم الصلاة والسلام وسيأتي تفصيل تلك الجزئيات في الجملة واما
بيان حقائق كلياتها فقد مر ومن هذا ان كان لفظ مثل منصوبا ويصح رفعه ايضا لكن
بالعطف على محل ان يعرف باعتبار تاويله بالمصدر رفعا فانه مفعول له وحذف المضاف
من المعطوف والتقدير كل مكلف يجب عليه شرعا معرفة جزئيات مجموع هذه الامور
الثلاثة في حقه تعالى ومعرفة جزئيات مثل هذا المجموع في حق رسله عليهم الصلاة والسلام
ويصح جعلها للاستئناف وان كانت خلاف الاصل ومنعه ما بعدها جملة اسمية لا محل لها من
الاعراب اي ومثل هذا الوجوب السابق المتعلق بجزئيات هذه الامور الثلاثة المتعلقة
بالله تعالى الوجوب الثابت لها متعلقة برسله تعالى ايضا وربما كان هذا اقرب
كما هو بين فاسمعا هو امر اما مؤكد بنون التوكيد الخفيفة بناء على انها تبدل بعد
الفتحة الفا في الوقف دائما او الالف للاطلاق وعلى كل فهو للسببية ونبينه للمبالغة
والتاكيد او للطلب والمراد استماع تفهم وتدبر يعني بسبب تحتم معرفة جزئيات
هذه الامور عليك ايها المكلف يجب عليك ان تستمع وتصغي لما يلقى اليك من الامور
التي بمعرفتها ترتفع عنك الجهل والتقليد وتلحق بالناظرين المجتهدين والاصل في الامر
الوجوب فليس تكملة ولا حشوا فافهم قلت كيف يعم من التقليد من حاجة
ما يلقى اليه ويتلقاه من المعلم او من هو متبع للاشعري مثلا وهل هذا الا عين التقليد
قلت هذا جهل بمعرفة التقليد الاتي بيانه والمراد هنا الاخذ بالتلقي اليه
بعد ان يتحققه بالدليل وكذا متبع الاشعري ونحوه فهو بمنزلة من رأى بعينه
بمنزلة الهلال فارشده اليه ثم بحث عنه حتى رآه وتحققه فهو يجزم بعلم نفسه
ولا يعول على اخبار المنجم اما لو ترك البحث بعد اخبار المنجم صدقه في طلوع
الهلال لحسن ظنه فهو بمنزلة المقلد لانه لا محالة انما يخبر عن اخبار المنجم بطلوع
الهلال لا عن علم بنفسه ثم رأيت السعد قال في جواب سؤال ياتي بيانه نحو نعلم

بالضرورة ان تحصيل غير الضروري من العلوم يفتقر الى نظر ما ظاهر او خفي اما التعلم فظاهر
لانه ليس الا اعانة للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد يستغني
نظر البصير بنظر الباصرة دخول المحل بالضوء الحسي فكما لا يتم الابصار الا به لا يتم المعرفة
الا بالنظر والتعليم انتهى ونحوه للسيد المتعلم ليس غافلا بالمرة بل هو ناظر منامل وانما عد
فان قلت معرفة ما ذكر نفس الايمان او لا قلت عند الاشعري هي نفسه وملزومة
له عند القاضي اذ الايمان عنده حديث النفس التابع للمعرفة كما صححه بعضهم فان
قلت ... قلت نعم عن انه يمكن
رد ما هنا للاتي الصريح بحمل المعرفة على التصديق ... والاستماع والاصغا
لما تليه بعد او وجوب المعرفة السابق بقوله اذ فيه هنا كمحمع في قوله تعالى
ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم انكم في العذاب مشتركون على احد اوجه فيها اي لانه
كل تقدم انه من باب التكليف ... مع الزمن بينها من اي اي مكلف فيه
اهليه النظر من اي اهل فطر كان وفي اي زمان بعد البعثة وحد قلد عنه بان
اخذ بقوله حتى بني بلا نظر واستدلال ولم يخالط المسلمين ولم يكن من اهل قرابهم
وجيرانهم ولم يتفكر في خلق السموات والارض ولا في نفسه الى ان اخذه وهو في
تاهت جبل مثلا بما يلزمه اعتقاده وصدقه فيه واخذ به من غير تفكر وتدبر في
عقايد علم التوحيد الاتي بيانه في مباحث الوحدانية وهي القواعد الدينية فان التقليد
علمها بالذات السكي اخذ القول من غير معرفة دليله اي اعتقاده والمراد بالقول
ما يعم الفعل والتقرير ايضا وهنا اصرا طلاقات القول ولما الاخذ بظاهره واحتراز
الاخذ بالفعل والتقرير من التعريف فغير مرضي نعم يرد عليه اخذ العامي بقول
المفتي فانه اخذ لقول الغير لكن بدليل جلي نظمه هذا افتاني به المفتي وكلما افتاني
به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقي فينتج هذا حكم الله في حقي والصغرى ضرورية
والكبرى اجماعية فلا يسمى تقليدا مع انه تقليد والاعتذار بانه لا مشاحة في التسمية
واه نعم قال بعضهم ان هذا التعريف للتقليد اللغوي واما التقليد في الاصطلاح
فقد حده الشيخ ابن عرفة في رسالته بانه اعتقاد جازم بقول غير معصوم فلا يمنع
عنه جعل العامي السابق بقول المفتي لانه عمل بقول غير معصوم نعم اورد عليه
ايضا انه فاسد العكس لانه لا يدخل فيه الاعتقاد الجازم بقول المعصوم ان انه
تعالى موجود مثلا او انه رسول مثلا مما لا يثبت من مسايل الاعتقاد بالدليل
واجيب بان المراد بقول غير معصوم من حيث انه غير معصوم ولا يمكن ان يقول
قوله من هذه الحيثية تقليد وفيه بشاعة لا تخفى والاولى انه تعريف بالاخص
وقد جوزه الاقدمون واعلم وفقك الله ان الحكم الحادث ينشا عن امور خمسة
علم ٥ واعتقاد ٥ وظن ٥ وشك ٥ ووهم ٥ لان الحاكم بامر على امر بثبوت او نفي اما ان يكد

قوله معرفة ما ذكر نفس الايمان او ملزومة له

معنى التقليد لغة

التقليد في الاصطلاح

في نفسه الجزم بذلك الحكم اولا والاول اما ان يكون لسبب واعني به ضرورة او برهانا
اولا وغير الجازم اما ان يكون راجحا على مقابله او مرجوحا او مساويا فاقسام الجزم اثنان
واقسام غير الجزم ثلاثة ويسمى الاول من قسمي الجزم علما ومعرفة ويقينا والثاني
اعتقادا ويسمى الاول من اقسام غير الجزم ظنا والثاني وهما والثالث شكا
اذا عرفت هذا فالايمان ان حصل عن اقسام غير الجزم الثلاثة فالاجماع على بطلانه
وان حصل عن القسم الاول من قسمي الجزم وهو العلم فالاجماع على صحته واما
القسم الثاني وهو الاعتقاد فينقسم قسمين مطابق لما في نفس الامر ويسمى
الاعتقاد الصحيح كاعتقاد بعض عامة المؤمنين ان فرض وجوده على ما سياتي
تحريره وغير مطابق ويسمى الاعتقاد الفاسد والجهل المركب كاعتقاد الكفار
فالفاسد اجمعوا على كفر صاحبه وانه اثم غير معذور مخلد في النار اجتهد او قلد
خلافا للعنبري وجماعة ممن لا يعتد بخلافه من المبتدعة في عذر المجتهد الطالب
للحق من الكفار حيث لم يتضح له بعد بذل جهده في تحصيله واختلفوا في الاعتقاد
الصحيح الذي حصل بمحض التقليد وانما اختلفوا فيه لان صاحبه امانه اي جزمه
بما اخذه من قواعد العقايد من غيره بلا دليل عليه كما هو حقيقة التقليد الاتي
بيانه لم يخل اي لم يسلم ولم يتجرد عن ترديد اي من تردد وتحير بل هو مصحوب
به اما بالفعل واما بالقوة وذلك بناء ان الايمان على انه نفس المعرفة على ما نقله
البعض عن الاشعري او بناء على انه حديث النفس التابع للمعرفة على ما نقله
ذلك البعض عن القاضي ابي بكر الباقلاني ايضا وما هذا سبيله فهو مظنة الاختلاف
والاضطراب في قبوله فبسبب هذا فيه اي في ايمانه صحة وجوازا وقبولا وردا
بعض القوم ممن صنف في هذا الفن حكى عن المتقدمين من اهله وعن
المتاخرين منهم ايضا الخلف اي الخلاف فنقل في بعض كتبه عن الاشعري والقاضي
والاستاذ وامام الحرمين والجمهور عدم صحة الاكتفاء بالتقليد في العقايد الدينية
وبالغ بعضهم فيه فحكى عليه الاجماع وعزاه ابن القصار لمالك ونقل في بعضها
عن الجمهور ومن سبق ذكرهم عدم جواز التقليد في العقايد ثم نقل فيه عن
الجمهور القائلين بوجوب النظر والمعرفة انهم اختلفوا فمنهم من قال المقلد مؤمن
الا انه عاص بترك المعرفة الذي ينتجه النظر الصحيح ومنهم من قال انه مؤمن
ولا يعصي الا اذا كانت فيه اهلية لفهم النظر الصحيح ثم نقل فيه ايضا عن بعضهم
ان المقلد ليس بمؤمن اصلا قال وقد انكره بعضهم ثم قال فيه ايضا وذهب
غير الجمهور الى ان النظر ليس بشرط في صحة الايمان بل وليس بواجب اصلا
وانما هو من شروط الكمال فقط وقد اختار هذا القول الشيخ الولي العارف ابن
ابي جمرة والقشيري وابن رشد والامام ابو حامد الغزالي وجماعة والحق الذي

خلاف العنبري ونحوه في عذر الكافر المجتهد

الاجماع على عدم الاكتفاء بالتقليد في العقايد

الحق وجوب النظر الصحيح مع التردد في كونه شرطا

يدل عليه الكتاب والسنة ووجوب النظر الصحيح مع التردد في كونه شرطا في صحة الايمان
او لا انتهى ومن ذلك البعض ايضا من نقل ما سبق وزاد قولا اخر فرق فيه بين
من يقلد القران والسنة القطعية فيصح ايمانه لاتباعه القطعي دون غيره لعدم
امن الخطا على غير المعصوم ومن ذلك البعض ايضا من قال من حصل منه جزم
مطابق لما في نفس الامر الا انه لم يكن عن معرفته ولا برهان بل انما كان عن تقليد
ففي ذلك طرق واقوال اصحها انه يجب عليه البحث عن البرهان حتى تحصل له
المعرفة عنه فهاهنا فيه قابلية ثم ذلك وهو رجوع منه عما في بعض كتبه [illegible]
هذه الطريقة التي حررها الشريف ابو يحيى في شرح الارشاد ما نصه وما اشار اليه
من العجز عن النظر هو في غاية الندور اذ هو ليس موجودا اصلا فان الظاهر
ان كل من معه اصل عقل التكليف فهو متمكن من المعرفة والنظر وتحصيل الامر
ان النظر الصحيح يعسر على قوم ويسهل على اخرين والعسر ليس بمانع من التكليف
بكثير من الفروع فكيف باصول الايمان ثم على تقدير تسليم وجود ما ادعاه الشريف
وان تكليفه بالنظر تكليف ما لا يطاق فلا نسلم ان التكليف بما لا يطاق غير واقع
في اصول الدين وما ادعاه الشريف من عدم وقوعه فيها مجرد اجتهاد منه
معارض بنقل العراقي [illegible] ذلك الى اخر كلامه الطويل [illegible] تبع الشريف على
ما رجع اليه هذا البعض ابن زكري مجيبا عليه بان لو كلف من لا اهلية فيه
للنظر به لكنا قد كلفناه بمحال وقد تقرر في الاصول ان من شرط ما وجب
امكانه وان وقوع التكليف بالمحال ممنوع على الراجح وبان فيه توقيف ذلك
الناظر لذلك في عقيدته مع انه ربما يكون قبل نظره على عقد ارسخ من الجبال في محله
والحاصل ما مر خمسة اقوال عدم صحة ايمان المقلد صحة ايمانه وعصيانه بترك
النظر مطلقا صحته من غير عصيان مطلقا صحته ان قلد فيه معصوما دون غيره
قال بعضهم وعلى وجوب النظر فهل يكتفي بالدليل الاجمالي او لا بد من الدليل
التفصيلي خلاف انتهى فاما عزو ذلك البعض للجمهور وللاشعري عدم صحة ايمان
المقلد في بعض كتبه فقد تبع فيه ابن التلمساني وقد غلطه فيه بعض اهل عصره
ويؤيد التغليط عزوه في بعض كتبه الاخر للجمهور عدم الجواز لا عدم الصحة واما
عزو عدم صحة ايمان المقلد للاشعري فقال القشيري انه مكذوب عليه لانه
يلزم عليه تكفير العوام وهم غالب الامة وان اجيب عنه بانه يكتفي بالدليل الجملي
وان لم يمكن التعبير عنه وهو موجود عند العوام وقد حكى الامدي اتفاق الامة
على انتفاء كفر المقلد فليس للجمهور الا العصيان بترك النظر وعدمه مع اتفاقهم
على صحة ايمانه نعم لابي الحسن القول بعدم صحة ايمان المقلد الا ابو هاشم بن
الجبائي للغزالي كما عزاه له سيف الدين الامدي وابن السبكي ونقل الامدي

في الابكار

ان كان فيه قابلية للنظر صحته وعصيانه بترك النظر صح

في الابكار صار ابو هاشم الى ان من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر لان ضد المعرفة النكرة
والنكرة كفر واصحابنا مجمعون على خلافه وانما اختلفوا في معتقد الحق بغير دليل
فمنهم من قال عاص ومنهم من قال ليس بعاص انتهى وان نازعه بعض المتاخرين
في حكاية الاجماع نعم قال ابو منصور الماتريدي من اكابر ائمة اهل السنة
اجمع اصحابنا على ان العوام مؤمنون عارفون بالله تعالى وانهم حشو الجنة
للاخبار والاجماع فيه لكن منهم من قال لا بد من نظر عقلي في العقائد وقد
حصل لهم منه القدر الكافي فان فطرهم جبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدوث
الموجودات وان عجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين والعلم بالعبارة علم
زائد لا يلزمهم انتهى ويستشعر من كلام سعد الدين محلا الخ لكلام الاشعري
ان شاء الله تعالى وعبارة العلامة سعد الدين ذهب كثير من العلماء وجميع
الفقهاء رحمهم الله الى صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا والاخرة
ومنعه الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين احتج القائلون بالصحة بان
حقيقة الايمان هو التصديق وقد وجدت من غير اقتران بشيء من موجبات
الكفر فان قيل لا يتصور التصديق بدون العلم لانه اما ذاتي للتصديق او
شرط له ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم مطابق يستند الى سبب من ضرورة او
استدلال قلنا المعتبر في التصديق هو اليقين اعني الاعتقاد الجازم المطابق
بل ربما يكتفي بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال
في حكم اليقين وقد يقال ان التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس
فانا نؤمن بالانبياء والملائكة عليهم السلام ولا نعرفهم باعيانهم ونؤمن بجميع احوال
القيامة من الحساب والميزان والصراط وغير ذلك ولا نعرف كيفياتها ولا اوصافها
واهل الكتاب كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا
يؤمنون به وفيه نظر لان المراد العلم بما حصل التصديق به وبحث حصل
من الانبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام ما نصدق به كامتناع التصديق
بدون العلم يعني الاعتقاد قطعي وانما الكلام في العكس فانه تنازع غير
لا ننفي كونه ايمانا وتصديقا لكنا ندعي انه لا ينفع بمنزلة ايمان البائس حالة
عدم نفعه على ما ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي معللا بان العبد لا يقدر
حينئذ ان يستدل بالشاهد على الغائب لكون حالة عن معرفة [illegible]
بان الثواب على الايمان انما هو عند الله ما يحصله من المشقة وهي في اذاب
الفكر وادمان النظر في محدثات العالم ومعجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام
والتمييز بين الحجة والشبهة ولا نحصل الامر للالهة [illegible] قام عليهم

قول ابي منصور في العوام

عبارة السعد في ايمان المقلد

الايمان اليأسي

نفع ايمان اليأس ومعاينة العذاب دون ايمان المقلد وللاجماع ايضا انما انعقد عليه
والتمسك بالمناسب لو سلمت صحته في الاصول فلا نسلم ان العلة ما ذكرتم بل ذهب
الماتريدي وكثير من المحققين الى ان ايمان اليأس انما لم ينفع لانه ايمان دفع
عذاب لا ايمان حقيقة ولانه لا يبقى حينئذ للعبد قدرة على التصرف في نفسه
والاستمتاع بها لان عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الاخرة اذ بها يموت العبد به
فينتقل الى عذاب الاخرة بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى وابتغاء لمرضاته
من غير الجاء ولا قصد دفع للعذاب ولا انتفاء قدرة على التصرف في النفس واحتج ابو هاشم
من المعتزلة القائلون بانه لا بد في صحة الايمان من النظر والاستدلال والاقتدار على تقرير
الحجج ودفع الشبه بوجوه الاول ان حقيقة الايمان ادخال الشخص النفس
من ان يكون مكذوبا ومخدوعا وملبسا عليه بناء على انه افعال من الامن
همزته للتعدية او للصيرورة بمعنى صار ذا امن وذلك انما يكون بالعلم ورد بانه
جعل متعلقا بالخبر مثل آمنت به وله لا بالسامع والمناسب عند ملاحظة الاشتقاق
من الامن ان يقال معناه آمنه من المخالفة والتكذيب على ما صرح به المعتزلة
وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل او لا ولو سلم فالامن من ان يكون مكذوبا
او مخدوعا يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد الثاني ان الواجب
هو العلم وذلك لا يكون الا بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة فتعين الاستدلال ورد
بانه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب موجب
عدم الاعتداد بالتصديق على انه ربما يقال ان المقصود من الاستدلال هو
التوصل الى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود الثالث
ان الامر الذي يقلد فيه ان كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود
والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان اسلافهم وان كان حقا فحقيته اما
ان تعلم بالتقليد فدور او بالدليل فتناقض ورد بان الكلام فيما علم حقيته بالدليل
كالاحكام التي علم بالضرورة كونها من دين الاسلام وان من اعتقدها تقليدا اهل لكونه
مؤمنا تجري عليه احكام المؤمنين في الدنيا والاخرة وان كان عاصيا بتركه النظر والاستدلال
ولنا ما يقال من ان القول بجواز التقليد ان لم يكن عن دليل فباطل وان كان عنه
فتناقض فهو مغلطة ظاهرة لان الكلام في صحة ايمان المقلد لا في جواز التقليد
لا يقال المقصود ان التقليد لا يكفي في الخروج عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به
من اصول الاسلام وبعض هذه الوجوه يفيد ذلك لانا نقول هذا مما لا نزاع فيه
ولا حاجة به الى هذه الوجوه الضعيفة لثبوته بالنص والاجماع على وجوب النظر
والاستدلال وبعضهم اي القوم كابن السبكي حقق فيه اي في ايمان المقلد الكشف

احتجاج المعتزلة على تقرير الحجج

بالى الاطلاق

٣٢

بالى الاطلاق اي البيان يعني اورد بعض العلماء كشف عن حقيقة الحال في ايمان المقلد
بان بين ما هو المعتمد فيه عند اهل السنة وهذا احد اطلاقات التحقيق في لسانهم والثاني
اثبات الشيء بدليله وهو المشهر استعمالاته والثالث بيان الشيء على ما هو عليه في
الواقع وفي بمعنى عن ان علقت بالكشف او عطف على حقق عطف مفصل على مجمل
مثل توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح رأسه وغسل رجليه وقولهم فقال اي ذلك
البعض ان يجزم المقلد اعتقاده بقول الغير دون حجة بحيث لا يكون عنده
ادنى تردد ولا شك بل لو فرض رجوع ذلك الخبر عما اخبر به لما اعتقده هو
لا يرجع بالفعل كما جزم به شيخ استاذنا المحلي وهذا هو المعتمد في ترتب التهليل
كما قدمناه عن ابن عرفة كفى لما انه عند اهل السنة الاشعرية وغيرهم في تعلق
الاحكام الدنيوية والاخروية عليه فيناكح ويرث ويورث ويصلى عليه ويدفن
في مقابر المسلمين ولا يخلد في النار بل يعاقب فيها على قدر جرمه ان اراد الله
تعذيبه لذلك فيهما لم يخرجه بالشفاعة او باصل الايمان او غيرهما ويدخل الجنة اما اجرا
احكام الاسلام عليه في الدنيا فوفاق واما اجرا احكامه عليه في الاخرة فعند المحققين
خلافا لكثير من المبتدعة في انه في الاخرة يعاقب عقاب الكفار احتج
الاولون بمثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا الاية
وقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا وحضر مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو
مسلم ودفعه الاخرون بانه محمول على الاسلام في حق الاحكام الدنيوية واجيب
بانه لا دليل على التخصيص واحتج الاخرون بانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل
بذلك كفر ودفعه الاولون بانه وان كان جاهلا لكنه مصدق فيجوز ان ينتفي
عقابه لذلك على ان جهله بالله انما هو من بعض الوجوه والجهل به تعالى من بعض
الوجوه غير كفر وليس احد من اهل القبلة يجهله تعالى الا كذلك فانهم على
اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه تعالى قديم ازلي عالم قادر موجد لهذا العالم
وان حقايق هذه المشتقات واصل اشتقاقها لم تثبت له تعالى الا بطريق الاجمال
وستسمع في مباحث الكتاب طرفا نافعا في هذا المعنى ان شاء الله تعالى على
ما يشهد به كثير من كلامهم وغالب تعريفاتهم وان لا يجزم المقلد عقده بما
اخبره به الغير بما يجب عليه اعتقاده بان اخذه منه مع تردد وشك بالفعل
لم يزل ذلك المقلد مرتبكا في الضير اي الظلم بعد دخوله في الاسلام جازما
وخروجه من عهدة ما كلف به وطلب منه عينا اذا اداه وهو الايمان قال وهذا
التفسير ليس محل خلاف عند القوم بل هم متفقون على عدم صحة ايمانه وعليه
يمكن حمل كلام الاشعري ان صح عنه فهذا تاويل النصير لكلامه وما نقلناه انفا
عن المحلي يشعر بان الخلاف فيه فليتامل وانصفه قال السعد اعلم ان القائلين

بالشك ان لم يرجع استادنا

مطلب في المعتمد في معنى التقليد

باب آيات المقلد ليس بصحيح او ليس بنافع اختلفوا فمنهم من قال لا يشترط ابتنا الاعتقاد
على استدلال عقلي في كل مسئلة بل يكفي ابتناوه على قول من عرف رسالته صلى الله
عليه وسلم بالمعجزة مشاهدة او تواترا او على الاجماع فيقبل قول النبي صلى الله عليه وسلم
في حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته عز وجل ومنهم من قال لا بد من ابتنا
الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير
عنه ولا على مجادلة الخصوم ودفع الشبه كما هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري
حتى حكي عنه ان من لم يكن كذلك لم يكن مومنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي
ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مومنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق
لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته
الجنة وهذا يشعر بان مراد الاشعري انه لا يكون مومنا على الكمال كما في ترك الاعمال
ولا هو لا يقولون بالمنزلة بين المنزلتين ولا يقولون بغير المومن الجنة وعند هذا يظهر
انه لا خلاف معه على التحقيق قلت وهذا هو التاويل لكلام الاشعري الذي
وعد ناك به وما يتمسك بوجوب تاويل كلامه ان القول بوجوب الاقتدار على
تحرير الادلة ودفع الشبه نسبه ليس الا لابي هاشم الجبائي كما مر انفا ثم قال ومنهم
من قال لا بد مع ابتنا الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل
ما يورد عليه من الاشكالات واليه ذهب المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن
شي من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره فان تساوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة
تخبط من الايمان اذا طرات وتمنعه من الدخول فيه اذا قارنت فهي مسئلة صاحب
الكبيرة وسياتي الكلام فيها وان ارادوا ان مثل هذا التصديق لا يكفي في الايمان
اي لا ينفع فهي مسئلة اخرى على ما تشعر به تمسكاتهم السابقة ثم بطلان ما ذهبوا
اليه فيها بين بل معلوم بالضرورة بانه من دين الاسلام ثم نقل عن ابن عباس
وذهب اليه الحجبي وجمع من العلما له ان من المكلفين من كلف بالنظر وهم ارباب
النظر اي المتاهلون له ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير
من النسوان لعجزهم عن النظر في الادلة وتمييزها من الشبه لكنهم كلفوا تقليد
المحق دون المبطل والظن المصاحب دون الخطا وذكر بعض المتاخرين منهم
انهم ان احاجزين كلفوا ان يسمعوا اوائل الدلائل التي تتسارع اليها الافهام
فان فهموا الكل فهم من اصحاب الجمل ولا يكلفون تلخيص العبارة وان لم يمكنهم الوقوف
عليها فليسوا مكلفين اصلا وانما كلفوا الانتفاع المتعلقين بهم في الدنيا وهم كثير
من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد
الجمل الذي اتفق عليه اهل الملة ولا ينظر في الاختلافات بل يعتقد ان ما وافق
تلك الجمل فهو حق وما خالفها فهو باطل وتلك الجمل هي ان الله تعالى واحد لا شريك له

ولا مثل له

ولا مثل له وانه لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق وانه القديم وما سواه
محدث وانه عدل في قضائه صادق في اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر
ولا يكلفهم ما لا يطيقونه وانه مصيب حكيم محسن في جميع افعاله وفي كل ما خلق وقضى
وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب ليتذكر من في سابق علمه انه يتذكر ويخشى ويلزم
الحجة على من علم انه لا يومن ويابى وان الرضى بقضائه واجب والتسليم لامره لازم
وان ما شا كان وما لم يشا لم يكن فيتيقن بهذا وبما في سبيل لا كالاضلال الذي عرف به
الباطنية المعنى ذلك من العقائد الكلامية انتهى فاما ما نقل عن ابن عباس
فغير ثابت عنه والحق فيمن ذكر انهم مكلفون كما تقدم وممن نص عليه شهاب الدين
القرافي مع خطاب سادات الارقا ومجوزة النسوان بتعليمهم على ما صححه الغزنوي بشرط
ان تكون فيهم اهلية النظر فان قلت فالراجح من الخلاف في النظر قلت ما ذهب
اليه كثيرون ورجحه الرازي والامدي من حرمة التقليد للقادر على النظر ووجوبه
عليه لان المطلوب في باب الاعتقاد اليقين قال تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وقد
علم ذلك وقال تعالى للناس واتبعوه لعلكم تهتدون ويقاس غير الوحدانية عليها خلافا
لما ذهب اليه العنبري وتبعه عليه المعتزلي وابن رشد والغزالي وابن ابي جمرة وابن عباد
اولياء العارفات العالمات العاملات من جوازه وشرطيته للايمان كما لا صحة محتجين بانه
صلى الله عليه وسلم كان يكتفي في الايمان من الاعراب وليسوا اهلا للنظر بالتلفظ بكلمتي الشهادة
المبني عن الاعتقاد الجازم ويقاس غير الايمان عليه وخلافا لمن نهى عنه محرما له ومحتجا
على ذلك بانه مظنة الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف الاذهان والانظار بخلاف
التقليد فيجب منه بان يجزم المكلف عقده بما اتى به الشرع من العقائد ورد الاول
دليل ذلك في بابا لانسلم ان الاعراب ليسوا اهلا للنظر فان المعتبر النظر على طريق العامة
كما اجاب به الاعرابي الاصمعي عن سواله بم عرفت ربك فقال البعرة تدل على البعير
واثر الاقدام على المسير فسما ذات ابراج وارض ذات فجاج الا تدل على اللطيف الخبير
وما يذكر عن احد من الاعراب ادغرهم للايمان ياتي بكلمتيه الابعد ان ينظر فيهتدي
لذلك اما النظر على طريق المتكلمين من تحرير الادلة وتدقيقها ودفع الشكوك والشبه
عنها ففرض كفاية في حق المتاهلين له يكتفي قيام بعضهم به واما غيرهم من يخشى عليه
من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهذا محمل نهي
الشافعي وغيره من السلف عن الاشتغال بعلم الكلام فقد نقل عن الشافعي انه قال
ما ارتدى احد بالكلام فافلح وانه قال ايضا رايي في اصحاب الكلام ان يضربوا بالجريد
وينادى عليهم في العشاير هذا جزا من ترك الكتاب والسنة واشتغل بعلم الاوائل
وعن مالك انه قال لا تجوز شهادة اهل البدع والاهوا قال بعض اصحابه اراد باهل
الاهوا اهل الكلام على اي مذهب كانوا وعنه ايضا من طلب الدين بالكلام تزندق

الراجح من الخلاف في النظر

جواز التقليد ونسويته بشرط كمال

مطلب نهي الشافعي عن الكلام

بيان من كلف بالنظر والتقليد

يبلغوا

قال البيهقي في شعب الايمان ان من ان نفي ومنع عن الكلام انما هو لاشفاقهم على الضعفة ان لا
ما يريدون فيضلون بعلمي ان فرقنا ما حامل اخرنا ستحضرها قال الجلال المحلي وقد اتفقت
هذه الطرق الثلاث على صحة ايمان المقلد وان كان اثما بترك النظر على الاول فان قلت
فما محل هذا الاختلاف قلت في غير النظر الموصل لمعرفة الله تعالى من احكام الكلام
اما النظر الموصل اليها فواجب اجماعا كما نقله شيخ الاسلام عن السعد قال السعد الرازي
فان قيل اكثر اهل الاسلام آخذون بالتقليد فهم قاصرون او مقصرون في الاستدلال ولم تزل
الصحابة ومن بعدهم من الائمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك ويجرون عليهم احكام
المسلمين فما وجه هذا الاختلاف ونصاب كثرت العلماء والمجتهدين الى انه لا صحة
لايمان المقلدين قلت ليس الخلاف في هولاء الذين نشاوا في ديار الاسلام من الامصار
والقرى والصحاري وتواتر عندهم حال النبي صلى الله عليه وسلم وما اتى به من المعجزات
ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل
النظر والاستدلال بل فيمن نشا على شاهق جبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات
والارض فاخبره انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما
اخبره به بمجرد اخباره من غير تفكر ولا تدبر انتهى فان قلت نحن نجد غالب العوام
من المسلمين لا يعرفون ما يجب له تعالى وما يجوز وما يستحيل وقد اقتضى كلام السعد
انهم ليسوا من محل الخلاف وانهم عارفون بربهم قلت ما اقتضاه كلامه صحيح غايته انهم
انهم جاهلون بربهم من بعض الوجوه وتقدم ان الجهل به تعالى من بعض الوجوه لا يقتضي
تكفيرا كما سلف بيانه فان قلت اقتضى صريح كلام بعض العلماء جريان الخلاف في عوام المسلمين
قلت ما اقتضاه كلامه يجب رده عليه نعم من باح منهم بما عنده من الخفا وجب
رده للصواب ان قبل وان ظهر رفضا وعقائدهم لا توجب تقليدهم والا كان عمرو بن عبيد
المعتزلي واضرابه مقلدين ولا يقوله ذو عقل فان قلت نعم اورد ادلة كثيرة في بعض كتبه
على عدم صحة ايمان المقلد قلت من انصف وتامل فيها لم يجدها تقوم حجة على اكثر
من وجوب النظر فقط ونحن نقول بذلك نعم اقوى ادلته حديث امرت
ان اقاتل الناس وباقي الكلام عليه فان قلت فبما وافق السعد على ما ذهب اليه الواحد
من الناس قلت نعم سبقه اليه ابو منصور الماتريدي بل حكى عليه الاجماع وهو
وان خالف الاشعري في صحة ايمان المقلد على ما قيل لكن الغرض هنا انما هو عدل ثقة
حافظ مطلع ونقل الاجماع وقد قدمنا ما في كلامه كاسر وكذا سبقه ايضا اليه الصابوني
بل عبارة السعد هي عبارته في بدايته بلا زيادة ولفظ ابن حجر في شرح قوله صلى الله عليه وسلم
امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صريح هذا
ان الاتي بهما مؤمن حقا وان كان مقلدا بالمعنى الذي قررناه في بحث الايمان قال النووي
وهو مذهب المحققين والجماهير من السلف والخلف واشتراط تعلم ادلة التكليف ويعرفه

تخصيص الاختلاف في وجوب النظر بما نحا النظر في المعرفه

تخصيص الاختلاف فيمن نشا على جبل

بها والا لم يكن من اهل القبلة حقا ظاهر فان المراد التصديق الجازم وقد حصل ولانه عليه الصلاة والسلام
اكتفى بالتصديق بما جاء به ولم يشترط المعرفة بالدليل وقد تظاهرت بهذا الاحاديث الصحيحة
التي يحصل بمجموعها التواتر والعلم القطعي انتهى بلفظه وعبارة النووي من اتى
بالشهادتين واعتقد ذلك جزما كفاه ذلك في صحة ايمانه وكونه من اهل القبلة
والجنة ولا يكلف مع ذلك اقامة الدليل والبرهان وهذا هو الصحيح الذي عليه الجمهور
انتهت بابه شيخ الكلام من شرح مسلم وقال ابن حجر في الحديث المذكور في محل اخر
فيه دليل على قبول الايمان الظاهر والحكم بما يقتضيه الظاهر والاكتفا في قبول الايمان
بالاعتقاد الجازم خلافا لمن اوجب تعلم الادلة وقد تقدم ما فيه ويؤخذ منه ترك تكفير
اهل البدع المقرين بالتوحيد الملتزمين للشرائع وقبول توبة الكافر من كفره من غير
تفصيل بين كفر ظاهر او باطن انتهى قلت وعندنا في الزنديق تفصيل والاصح قبول
توبته ان تاب قبل الظهور عليه والا فلا وقال ابن ناجي في شرح الرسالة واختلف
هل يكفي ايمان المقلد ام لا فجمهورهم على انه كاف غير انه عاص باهمال النظر الموصل الى العلم
بالله تعالى وما يجب له وقيد الغزالي بعيد وهو ان يكون لذلك اهلا وقيل انه لا يكفي
قاله القاضي ابو بكر وغيره انتهى وشيخ الاسلام الانصاري في حواشي المحلي نقل القطب وكلام
بل سائقه مساق التعقيب وقضية قول المحلي وما يذهب احد من الاعراب او غيرهم للايمان
فيأتي بكلمتيه لا يبعد ان ينظر فيهتدي لذلك موافقته ايضا وعبارة المحقق الكمال ابن
الهمام في المسايرة وقل ان يرى مقلد في الايمان بالله وكلام العوام في الاسواق محشو
بالاستدلال بالحوادث عليه وعلى صفاته والتقليد مثلا ان يسمع الناس يقولون
ان للخلق ربا خلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له فيجزم
بذلك لجزمه بصحة ادراك هؤلاء بحسن ظنه بهم وتكبيرا لهم عن الخطا فاذا حصل
عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الايمان اذ
لم يبق سوى الاستدلال ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم فاذا حصل
ما هو المقصود منه تم قيامه بالواجب انتهى ومنه يؤخذ ما قدمناه عن شيخ
استاذنا من ان المحض انما هو ان يكون مع المقلد شك بالفعل لا كونه قابلا للتشكيك
بالفعل فتدبره فان قلت فبما تبع ابن الهمام على هذه المقالة احد من العلماء المعتبرين
قلت تبعه عليها الامامان الجليلان المحققان كمال الدين ابن ابي شريف وشهاب الدين
احمد بن حجر الهيتمي في شرح الاربعين ثم قالا واللفظ للاول ومقتضى هذا التعليل
ان لا يكون عاصيا بعدم الاستدلال لان وجوبه انما كان لتحصيل ذلك الواجب فاذا
حصل سقط هو غريب بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه فان صح فسببه ان التقليد
عرضة للتردد بعروض شبهة بخلاف الاستدلال فان فيه حفظه انتهى وزاد الهيتمي
وما يرد ايضا على زاعم بطلان ايمان المقلد ان الصحابة رضوان الله عليهم فتحوا

المحض وجود شك مع المقلد لا قابليته للتشكيك بالفعل

اكثر بلاد العجم وقبلوا ايمان عوامهم كما قبلوا ايمان اجلاف العرب وان كانت تحت السيف
او تبعا لكبير منهم اسلم ولم يامروا احدا اسلم بترديد النظر ولا سالوه عن دليل تصديقه
ولا ارجاوا امره حتى ينظر والعاقل في هذا يجزم بعدم وقوع استدلال منهم لاستحالته
حينئذ فكان ما اجمعوا عليه دليلا اي دليل على صحة ايمان المقلد وخلاف الباقلاني
والاسفراييني وابي المعالي في اول قوليه تبعوا فيه ما ابتدعه المعتزلة واحدثوا القول به
بعد انقراض ائمة السلف وسن المحال بل قيل والمعذبات ان يشترط لصحة الايمان
ما لم يعرفه ولم يتكلم فيها عن الله واخذا عن رسوله وتبلغنا شريعته واتباعا لسنته
وطريقته وان البراهين التي حررها المتكلمون ورتبها الجدليون فانما احدثها المتاخرون
ولم يخض في شيء منها السلف الصالحون ومن ثم اختار الغزالي ومنعه في العوام
الذين لا اهلية فيهم لفهمه انهم لا يخوضون فيها لئلا يحتم عليهم ذلك ان خافوا منه
تمكن شبهة منه يعسر زوالها من قلوبهم انتهى فان قلت فما جواب عن
قول القاضي عياض الايمان لا يكون فيه التشكك دون عقد القلب خلافا للجهمية
قلت رده الابي في شرح مسلم بقوله نسبة القول بكفاية التقليد الى الجهمية
مع انه مذهب الاشعري واكثر المتكلمين واختاره من المتاخرين الامدي والمقترح
والشيخ عز الدين لا تستقيم والعذر له انه لم يحفظه الا المعتزلة كما ان بعض المتكلمين لم
يحكه الا عنهم قال واحتجوا على كفاية التقليد بان اكثر من اسلم في زمنه صلى الله
عليه وسلم لم يكونوا عارفين بالمسايل الاصولية ومع ذلك فقد حكم صلى الله عليه وسلم
بايمانهم واجاب الاول التمساني بانه انما حكم باسلامهم في الظاهر ولا يخفى عليك
ضعف هذا الجواب اذ لا يقبل منهم في الظاهر وتبدعهم كفارا في الباطن ولم يثبت
انه صلى الله عليه وسلم طلب احدا منهم بعد ذلك بدليل وانما الجواب منع كونهم مقلدين
وقولهم لم يكونوا عارفين بالمسايل الاصولية قلنا ليس من شرط الدليل ان يكون
على نظم الاصوليين بل على طريق العامة والموصلات اليه كثيرة جدا ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما
انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة
وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون وامثال
هذا في الكتاب العزيز كثير جدا وفي كل شيء له اية تدل على انه واحد فان قلت
عن نجد الفساد في عقايد بعض العوام بالفعل قلت اما الشخص فلو اعترف
بكفر نفسه واما غيره فان ظهر له منه ما يكفره وجب عليه ان يتلطف في اصلاحه
مهما توفرت شروط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان لم يظهر له منه ما يكفره فليس له
ان يظن به السوء خصوصا في دينه بعد تحقق نطقه بالشهادتين كما قاله بعض
العارفين في غالب كتبه ووجود الفساد في عقايد البعض لا يوجب وجوده في عقايد
الجميع

تحرم

لا التقليد خلافا لا كثيرة من الجهلة

الجميع على ان الجهل من بعض الوجوه ليس مكفرا كما قدمناه وان وجود الفساد في العقد
لا يوجب ان يكون ايمانه التقليد ولا لازم ان يكون مثل الجابي ووليه ابي هاشم مخلدين
وهو من هو في ادراك الدقايق وان لم يوفقهم الله لنيل الحقايق كما اشرنا اليه انفا
فمن بسم قال بعض الفقهاء لو ان الله تعالى خلق انسانا اعمى اصم لا حس له سقط
عنه النظر والتكليف لتعذر وصول الدعوة اليه انتهى وهو جار على قاعدة الاشاعرة
من كون وجوب المعرفة بالشرع لا بالعقل فان قلت قد اطنبت في هذا المحل قلت
نعم لاني رايت كثيرا من الافاضل فضلا عن غيرهم اخذا بكلام بعض الملل وحكموا
بكفر العوام وضلالهم حتى سالوني عن حل مناكحتهم ومعاملتهم وسمعت بعض
من ينتمي للعلم بلد المعلم يقول لمن يقرا القران ويحسن ابوابا من العلم انه كافر لانه
لا يقدر على اقامة دليل على وحدانية الله تعالى وما علموا انه ليس مقصود ذلك
البعض الا التشديد والتضييق على الناس شفقة عليهم حتى يحصل لهم العلم والنجاة
ميلا منه الى العلم بما ورد في النصيحة تخليصا لهم من الوقوع في العصيان بترك النظر وان
غفلوا عما يلزمه من وقوع اساءة الظن بالمسلمين والحكم بتضليل غالبهم او جميعهم كما وقع
في ان كلامه الذي حاول فيه الرجوع الى طريق الجمهور مع وقوع تناقض منه
بحسب لفظه وقد استشكل القول بان المقلد ليس بمؤمن لانه يلزم عليه تكفير اكثر
عوام المسلمين وفي ضمنه تكفير اكثر المؤمنين وهم معظم هذه الامة وذلك مما يقدح
فيما علم من ان سيدنا ونبينا ومولانا محمدا صلى الله عليه وسلم اكثر الانبياء اتباعا وورد
ان امته المشرفة ثلث اهل الجنة واجيب بان المراد بالدليل الذي يجب معرفته
على جميع المكلفين هو الدليل الجملي قلت الجملي بضم الجيم وفتح الميم او اسكانها
الذي يحصل في الجملة للمكلف العلم والطمانينة بعقايد الايمان بحيث لا يقول قلبه
فيها لا ادري سمعت الناس يقولون شيا فقلته ولا يشترط على الصواب معرفة النظر
على طريق المتكلمين من تحرير الادلة وترتيبها ودفع الشبه الواردة عليها ولا القدرة
على التعبير عما حصل في القلب من الدليل الجملي الذي حصلت به الطمانينة ولا شك
ان النظر على هذا الوجه غير بعيد حصوله لمعظم الامة او لجميعها فيما قبل ظهور الالحاد
الذي ترفع فيه العلم النافع ويثبت فيه الجهل ولا يبقى فيه التقليد للحقايق
فضلا عن المعرفة عند كثير ممن يلحق به العلم فضلا عن غيرهم من العامة انتهى
فيا عجبا كيف يكتفى بالدليل الجملي مع رفع ذلك المحذور وبنفي التقليد فضلا عن
النظر عمن يظن به العلم فان قلت انما في عالم قد بلغه كان منه بيان بدعة
اهل البدع قلت فليعرف ذلك عن الجبابي واضرابه واذا تحققت قوله صلى الله
عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى سهل عليك الحال والتزام تكفير
الباطل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ولما لم يقع خلاف بين اهل الاسلام في وجوب

سقوط النظر والتكليف

م ع
بابا الموحد

صح

الطاقة البشرية كما مر
معرفة الله تعالى ولا في وجوب النظر الموصل لحصولها بقدر
وانما وقع الخلاف في تعيين الواجب اولا هل هو المعرفة او النظر او القصد اليه اشار الى
بيان ما هو المختار من الخلاف فيه فقال **واجزم** القول **بان اولا** اى متقدما **مما**
يجب الامر الذى **يجب** لذاته شرعا على المكلف تحصيله بعد اتصافه بصفة
التكليف ان لم يكن حصله قبله **معرفة** اى معرفة وجود الله تعالى وما يجب له
من اثبات امور ونفى امور وما يرجع الى ذلك من النبوات وتوابعها فهى المعرفة
الايمانية وهى اول واجب على المكلف فحذف المضاف اليه لدلالة المقام عليه فاولا
اسم ان بمعنى متقدما لا افعل تفضيل والجار والمجرور بعده لغو متعلق بلفظ
ومعرفة خبر ان ... ولا يجوز نصبها على انها اسم ان والجار والمجرور خبرها
واولا حال من فاعل يجب لعدم افادته تعين كون الواجب اولا هو المعرفة ولو جعل
الجار والمجرور صفه لاولا صح ويجوز مراعاة لفظ ما فيقال يجب عرفانه بحتمه
ومعناها نعم ابتناه فوقيه اذ بعضها الواجبات والمعنى اختير القول بان اول
الواجبات على المكلف هو معرفة الله تعالى وما يرجع اليها واجزم به غير ملتفت
الى غيره من الاقوال المذكوره في تعيين اول الواجبات فانه ارجحها لانه قول
امام اهل السنة ورئيسهم ابى الحسن الاشعرى وانما كان حقيقا بالاختيار لان معرفة
الله تعالى عليها تنبنى جميع الواجبات بل وسائر الشرعيات وعنها تنشأ جميع المعارف
الالهيات وقال الاستاذ اول واجب هو النظر في معرفة الله تعالى لانه المقدمة
الموصلة اليها وقال القاضى الباقلانى هو اول النظر لتوقف النظر على اول اجزائه
وقال **ابن فورك** وامام الحرمين القصد الى النظر لتوقف النظر على قصده
اى تفريغ القلب عن الشواغل وعزى هذا للقاضى ايضا فلعل له قولين وقيل
اول الواجبات التقليد وقيل النطق بالشهادتين وقال ابو هاشم وجماعة من
المعتزله وغيرهم اول الواجبات اى عقلا كما هو مذهبهم فيما مر الشك ورد الثانى
بانه اما ان يريد اول واجب باعتبار المقاصد ولا اشكال ان النظر ليس منها وانما
هو وسيلة الى المعرفة كما نظر به او باعتبار ما يشتغل به المكلف وسيلة كانت او مقصدا
ولا اشكال ان النظر ليس كذلك اذ اول ما يشتغل به المكلف هو القصد الى النظر بتوجيه
القلب وتخليته من الشواغل واقول **يفيد** احتمال الصحته لا بد من ابطاله وهو ان
يريد اول الواجبات من الوسائل الثابتة للترتيب فلينا مل **ورد** الثالث بانه لا يلزم من
اشتغال النظر بالوجوب لافادته للمعرفه ان يكون جزؤه مستقلا به لعدم افادته
اياها فلا يصح ان يسند اليه **الوجوب** على الانفراد كما لا يسند الوجوب لصوم بعض يوم
او ركعه من صلاة كذلك ورد القول بان اول الواجبات التقليد بانه لا يحصل المعرفه
الواجبه باجماع كما مر اذ هو وان كان جازما مطابقا ليس معرفة ولا علما لان معه احتمال
النقيض

اول الواجبات

٢٧
النقيض ولو بحسب المال والمعرفه لا تحتمل النقيض ورد القول بانه النطق بالشهادتين
بان ايجاب النطق ان كان مع وجود ما يضاد مدلولها فى القلب من شك ونحوه فهو
ايجاب للنفاق والله يشهد ان المنافقين لكاذبون وان كان بعد تفريغ القلب من
الشواغل والجزم بمعناها ولو تقليدا فاول الواجبات انما هو الجزم بما فى القلب بل تقرر
لا نفس النطق كما هو بين ورد ما ذهب اليه ابو هاشم ومن معه بان الشك فى وجود
الله تعالى او فى صفاته كفر وهو مطلوب الازالة فلا يكون مطلوب الحصول لا سيما
على اصله الفاسد وهو القبح العقلى اذ الكفر المنع قبيح لذاته وفى شرح المقاصد قال
ابو هاشم اول الواجبات هو الشك لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لا بد من فهم الطرفين
والنسبة مع اعتقاد المطلوب والا لزم تحصيل الحاصل او نقيضه والا لزم تحصيل العلم
مع ما يضاده ورد بوجهين احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات
كالعلم وانما المقدور تحصيله او استدامته بان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر
فى النسبة ولا شيء منها بمقدمة واعترض المؤلف بانه لو لم يكن مقدورا لم يكن
العلم مقدورا لانه ضده ونسبة القدرة الى الضدين على السواء سابقا بما اعترف به من
ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب وثانيهما ان وجود
النظر والمعرفة مقيد بالشك لما مر انه لا امكان بدونه فصلاحب الوجوب فهو لا يكون
مقدمه للواجب المطلق بل للمقيد به كالنصاب للزكاة والاستطاعة للحج فلا يجب تحصيله
وان ايجاب المعرفه هو ايجاب النظر قال فى المواقف ان وجوب المعرفه مقيد بالشك
والا فالقول بوجوب الشك انما يبنى على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفه وكلا الوجهين ضعيف
اما الاول فلانهم لا يعنون بمقدوريته مقدمة الواجب ان تكون من الافعال الاختياريه
بل ان يتمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلاة وملك النصاب للزكاة ومعنى وجوبها
وجوب تحصيلها واما الثانى فلانه يقتضى ان لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم
او الظن او التقليد او الجهل المركب وفساده بين ويمكن دفع الوهم والظن بان
الشك يتناولهما لان معناه التردد فى النسبة على استواء وهو الشك المحض او رجحان
احد الجانبين وهو الظن والوهم ودفع التقليد والجهل المركب بان الواجب معهما
هو النظر فى الدليل ومعرفة وجه دلالته ليزول الى العلم وذلك بان امتناع النظر
والطلب عند الجزم بالمطلوب او نقيضه بما لم يقع فيه نزاع والله تعالى اعلم
انه وان كان مقدمه للنظر الواجب فليس من اسبابه ليكون ايجابه ايجابا له
بمعنى تعلق خطاب الشارع به وفيه نظر لان مراد ابى هاشم هو الوجوب العقلى
كالنظر والمعرفه نعم لو قيل انه ليس من المعانى التى يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق
تاركها الذم لكان شيئا انتهى **تتمة** قال خالد الازهرى واصل اول عند الاصح اوال
على وزن افعل قلبت الهمزة الثانية واوا ثم ادغمت الواو فى الواو لاجتماع المثلين

اصل اول

فامنوا ومنه قوله

وله استعمالات احدها ان يكون اسما بمعنى قبل فحينئذ يكون منصرفا منونا ومنه قوله
اولا واخرا والثاني ان يكون صفة فيكون افعل التفضيل ومعناه الاسبق فيكون
غير منصرف للوصف ووزن الفعل انتهى والى هذا الاختلاف اشار بقوله وفيه
اى وفي تعيين اول الواجبات خلف اى اختلاف بين العلماء منشعبين كانوا اولا
واشار بقوله منتصب اى دائم ثابت مقرر لا استبعاد قول من رجع به الى الوفاق
نعم قال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فتر
المعرفة عند من جعلها مقدورة والنظر عند من لم يجعل العلم الحاصل عقيبه
مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد وسير
بك ان شاء الله ما يتضح به كلامه قلت وما قاله الرازي جمع بين الاقوال
وجعل الخلاف لفظيا وعبارة العضد وغيره والنزاع لفظي اذ لو اريد اول الواجبات
المقصودة اولا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا ولو اريد اول الواجبات مطلقا
فان شرطنا كونه مقدورا فهو النظر وان لم نشرط كونه مقدورا فهو القصد الى
النظر لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ورد بان جعله واجبا
براسه يوجب القصد الى تحصيله ويلزم ان يكون القصد مسبوقا بقصد اخر
فيتسلسل قال السيد وهو يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم
مقدوريته وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار
ولزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا لا يقال لا يمكن ان النظر
مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب فينبغي ان يكون اول الواجبات
لانا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب
النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة الواجب المطلق والشرائط
وان كانت مقدورة فان ترك مباشرته اسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة
واعلم ان ما اخترناه من ان اول واجب معرفة الله تعالى هو المجزوم به من
المتقدم واختار بعض المتاخرين انه النظر قال لتكرر الحث على النظر في الكتاب
والسنة حتى كانه مقصد بخلاف ما قبله من الوسائل فانما اخذ من قاعدة
ان الامر بالشي امر بما يتوقف عليه من فعل المكلف وفي تلك القاعدة نزاع
انتهى واقول ما استند اليه غير منتج لكونه اول الواجبات نعم يفيد
اكثرية مطلوبيته لكنها ليست المطلوب فلينا مل على انه وانت محمود
كون النظر اول الواجبات بما مر لك بيانه في بعض كتبه فلعله رجوع منه
عما قد اختاره لنا حرره تذكر الكالمين ثم ما نسبناه للاشعري من ان اول
واجب المعرفة هو المشهور عنه وممن نسبه له سعد الدين وغيره
من المحققين وحكى بعضهم عنه ايضا مثل قول الاستاذ فلعله له قولين في
المسئلة

تفريع

28

تفريع قال العضد والسيد جميعا ان قلنا الواجب الاول النظر فمن امكنه زمان
يسع فيه النظر التام والتوصل به الى معرفة الله تعالى فلم ينظر في ذلك الزمان
ولم يتوصل بلا عذر فهو عاص بلا شبهة ومن لم يمكنه زمان اصلا بان مات
حال البلوغ فهو كالصبي الذي مات حال صباه ومن امكنه من الزمان ما يسع
بعض النظر دون تمامه فان شرع فيه بلا تاخير واخترمته المنية قبل انقضا
النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا واما اذا لم يشرع فيه بل اخره بلا عذر
ومات ففيه احتمال والاظهر عصيانه لتقصيره بالتاخير وان تبين عدم اتساع
الزمان لتحصيل الواجب كالمراة في رمضان تصبح مفطرة وهي طاهر ثم تحيض
في يومها ذلك فانها عاصية وان ظهر انه لم يمكنها اتمام الصوم قال السيد وانما
خص التفريع بالنظر لاقتضائه زمانا يتاتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف
القصد واما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع في النظر فاعتبر حلنا
المعرفة في النظم على ما سبق بيانه لانه هو المتبادر عرفا عند الاطلاق اما معرفة
كنه ذاته وحقيقتها فليس من الواجبات فضلا عن كونه من اولها وفي
مسئلة شهيرة الخلاف بين القوم وحاصل القول فيها انهم اختلفوا في علم
البشر بكنه ذاته تعالى وحقيقتها في الدنيا فقال بعدم حصوله وامتناعه
وقوعه كثيرون من المحققين منهم الجنيد فقد اطلق القول بانه لا يعرف الله غير
الله واختاره اكثر المتاخرين وهو مذهب ابي الحجاج العزيز وكان من المحققين
واقتصر على حكايته عنهم ابن السبكي وتابعوا كلامه وهو ظاهر كلام الرسالة
وقال البلقيني فيه انه الصحيح ولا سبيل للعقول الى ذلك وقال بوقوعه
جمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم حصوله منهم القاضي الباقلاني وتبعه عليه
امام الحرمين في طائفة ووقوعه جوزوه خلافا للفلاسفة احتج الاولون بوجهين
احدهما ان ما يعلمه منه البشر هو السلوب والاضافات والاصح هو الوجود
بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه حي عالم قادر ونحو ذلك والسلوب
بمعنى انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات
بمعنى انه خالق ورازق ونحوهما والظاهر ان ذلك ليس علما بحقيقة الذات
لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بالذات
لانا نقول قد اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود ليس
بعدم لا تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في الصفات وثانيهما
ان ذاته المخصوصة جزئي حقيقي يمتنع تصور الشركة فيه ولا شي مما يعلم منه
كذلك ولهذا يفتقر في بيان التوحيد اي نفي الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم منه
يمنع الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب كلي منع كثرة افراده فمعناه

حكم من امكنه النظر ولم

معرفة كنه الذات

ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذي يصدق عليه انه واجب ويرد
على الوجهين انا لا نسلم ان معلوم كل احد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم الاحاطة
بافراد البشر ومعلوماتهم وقد يقال على الاخير ان من جملة ما علم منه الوحدانية
بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا تتصور الشركة ولا الافتقار الى سائر التوحيد
فيجاب بان هذا ايضا كلي اذ لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وان كان الغرض
محالا نعم يتوجه ان يقال الكلام في حقيقة الواجب لا في هويته ولهذا
نرى القائلين بامتناع المعلومية يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على
انه لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة لا على ان الشخص لا يعرف بالحد
والرسم والقائلين بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا
واجب الوجود يجب كونه قادرا عليما حيا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات
حتى اجترأ المنا بخيون من المعتزلة فقالوا انا نعلم ذاته كما يعلم هو تعالى ذاته تحقيقا
من غير تفاوت واجاب جمهور المتكلمين القائلون بوقوع العلم بحقيقته
بانا نحكم عليه بكثير من الصفات والتنزيهات والافعال والحكم على الشي
يستدعي تصوره من حيث اخذ محكوما عليه وصحة الحكم عليه لو كان الحكم
على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة والزاماتكم على ان حقيقته غير معلومة اعتراف
بكونها معلومة والا لامتنع الحكم عليها وايضا الحكم اما انها معلومة او ليست
معلومة واياما كان يثبت المطلوب واجيب عما وجهوه بحجيته بانها معلومة
بحسب هذا المفهوم اعني كونها حقيقة الواجب وهذا ايضا من العوارض
والعرضيه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه
انه الحقيقة والذات واحتجوا ايضا بانا مكلفون بالعلم بوحدانيته وهو
يتوقف على العلم بحقيقته واجيب بمنع التوقف على العلم به بالحقيقة
وانما يتوقف على العلم به بوجه وهو تعالى يعلم بصفاته كما اجاب به موسى
عليه الصلاة والسلام فرعون اللعين حين سأل عنه تعالى كما قص علينا ذلك بقوله
تعالى قال فرعون وما رب العالمين الاية واحتج الفلاسفة على امتناع العلم
بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم في النفس اي
ماهيته الكلية المنتزعة من الموجود العيني بخلاف المشخصات فانه للمشخص
اذا وجدت كانت ذلك الشي وليس للواجب ماهية كلية موجودة
عليها يتقرر في موضعه ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولا على تلك الصور
الموجودة في الاذهان فيصير كثيرا ويبطل التوحيد والجواب بانا لا نسلم ان
العلم ارتسام الصورة ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب ولا علم الواجب بذاته
فانما في التوحيد تعدد افراد الواجب لا الصور المأخوذة منه والمخالف بالتشخص

والماهية نخ

احتجاج الفلاسفة على امتناع العلم بحقيقته تعالى

امكان

٢٩

امكان فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الوجود العيني على الصور وثانيهما
ان تصور الشي اما ان يحصل بالبديهة وهو منتف في الواجب وفاقا واما بالحد
وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم
وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه واجيب بانا لا نسلم انحصار طرق التصور
في ذلك بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله تعالى العلم الضروري بالكسبيات او
بصيرورة الاشيا مشاهدة للنفس عند مفارقة البدن كما في المجردات ولو سلم
فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يفضي اليه كما سبق قلت وما
اقرب قول بعضهم خلاف لانه عندي في هذه المسئلة خلاف في حال يعني لفظيا
فمن اثبت العلم بالحقيقة معترف بانه تعالى لا يحاط به وبان جلاله وعظمته
وكبرياءه لا يلحقه وهم ولا يبعد نه فهم وان العقول قاصرة عاجزة عن ادراك ذلك
الجلال ومن نفى العلم بالحقيقة وبالغ في نفيه فهو ايضا معترف بانه تعالى عرفه العارفون
بدلالة الايات وتحققوا اتصافه تعالى بواجب الصفات وتيقنوا تنزيهه
عن التشبيه بالمحدثات وتقديسه عن الحدود والكيفيات وعلموا انه المستبد
بابداع الكائنات فهو تعالى الملك المطاع الذي عزه لا يرام وسلطانه لا يضام
تتمة اختلف المعترفون القائلون بعدم وقوع العلم بحقيقته تعالى في الدنيا
في انه هل يمكن علمها في الاخرة فقال بعضهم نعم لحصول الروية فيها
في الجنة ورؤية الشي موصلة الى العلم بحقيقته وقال بعضهم لا احترازا عن
التشبيه والروية للشي لا يستلزم معرفة حقيقته على ما ياتي بيانه في
مباحث الروية ان شاء الله تعالى خاتمة هذا البحث يعرف عند المتكلمين
بمسئلة الماهية وينسب القول بها الى ضرار من المعتزلة حيث قال ان لله
تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ولو رئي لرئي عليها وقرره آخر بان الله تعالى ان
يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدركون تلك الماهية وللحاسة وجه
روي ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله انكر اصحابه هذه الرواية اشد انكار وذلك
لان الماهية عبارة عن المجانسة حيث يقال ما هو يعني اي جنس هو من
اجناس الاشيا والله تعالى منزه عن الجنس لان كل ذي جنس مماثل لجنسه
ومخالف من الانواع والافراد فالقول به تشبيه وفسره بعضهم بانه يعلم
نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا بخبر ونحن نعلمه بدليل وخبر ومن يعلم الشي
بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه من لا يشاهده وليس هناك شي هو الماهية
لتلزم التشبيه وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ الماهية الى لفظ الخاصة كما قال
القاضي الباقلاني انه خاصية غير معلومة لنا الان وبعضهم يعبر عنه بالحقيقة
فقط والتعبير بالذات غير من هذا كله وعلى كل لا بد من اعتقاد انتفاء كنه

امكان العلم بحقيقته تعالى في الاخرة

مسئلة الماهية مروية عن ابي حنيفة

النية

لاب

الكامنة من جميع الوجوه فانسبه قال بعضهم لا يحتاج معرفة الله لنية
قصد المنوى وانما يقصد المرء ما يعرف فيلزم ان يكون عارفا قبل المعرفة وريده
بعضهم بما حاصله انه ان كان المراد بالمعرفة مطلق الشعور فمسلم وان كان
المراد بها النظر في الدليل فلا لان كل ذى عقل شعور بلا بان له من يدبره واذا
اخذ في النظر في الدليل غلبه ليتحققه لم تمكن النيه حينئذ محالا دبانى بما فيه قربا
تتمه النية لغة عبارة عن انبعاث القلب نحو ما يراه موافقا لغرض
من جلب نفع او دفع ضر حالا او مآلا وشرعا الارادة الموجهه نحو الفعل لابتغا
رضى الله وامتثال حكمه قاله البيضاوى ولما كانت معرفة الله تعالى وتوابعها
واجبه بالاجماع وكانت غير ضرورية وكان لا لزم ان يكون كل احد عارفا بربه
وكان الموصل اليها انما هو الدليل البرهاني وهو الذى يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى اى ما يمكن ان يتأمل فيه ويستنبط
منه المقدمات المرتبه كالعالم للصانع وذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن
كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح لانه لا يتوصل بالفاسد اليه
وذلك بان لا يكون النظر فيه من جهة دلالته ولما نعريفه بانه قول مولف
من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر ففي عرف المناطقة فعلى الاول الدليل
على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني هو قولنا العالم حادث وكل حادث
فله محدث وصانع واما تعريفه بانه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول
اى يلزم من العلم به العلم بتحقق النسبة مطلقا ايجابية كانت او سلبية
من غير اعتبار وصف المدلوليه حتى كانه قيل بتحقق شي آخر وهو المدلول
وحينئذ لا يخرج مثل الاستدلال بنفي الحياة على نفي العلم ولا يلزم الدور بناء على
تضايف الدليل والمدلول وذلك لان الدليل عندهم اسم لما يفيد التصديق دون
التصور والعلم فسر بالتصديق بل والظن ايضا وعلى هذا فعين الكلام بالدليل
اذا حملناه على مثل العالم للصانع هو العلم بما يوخذ من النظر في وجه دلالته
من المقدمات المرتبه مع سائر الشرائط التي من جملتها المنتظمة لجهة الانتاج
وكيفية الاندراج اد لا يلزم العلم بالمدلول الا حينئذ فهو عرف الناظر وذلك
هو بالدليل المنطقي اوفق وبالجملة في هذه التعاريف كلام مبسوط في حواشي
شرح العقائد وآداب البحث وان شاء الله نلخصه في تعليق الزوائد على
شرح العقائد وكان الوصول اليها متوقفا على النظر فيه من الجهة الموصله
ولا خفاء ان كل مطلوب لا يحصل من اى مبدا يتفق بل لا بد من مباد مناسبه
له والمبادى لا يتوصل اليه كيف اتفقت بل لا بد من هيئة مخصوصة فاذا حاول
تحصيل مطلوب مجهول تصوريا او تصديقيا ولا محاله يكون مشعورا به

منه وجه

الدليل

الشرائط

بالدليل

من وجه تحركت النفس متبدية من ذلك الوجه متوجهة للتصور المخزونة عندها
متنقلة من صورة الى صورة الى ان تظفر بما دته من الذاتيات والعرضيات والحدود
الوسطى فتستحضرها متعينة متميزة ثم تتحرك فيها ايضا حركة ثانية لترتيبها ترتيبا
خاصا يؤدي الى تصور المطلوب بحقيقته او بوجه يمتاز به عما عداه او الى
التصديق به يقينا او غير يقين فههنا حركتان تحصل باولاهما المادة وبالثانية الصورة
والمبادى من حيث الوصول اليها منتهى الحركه الاولى ومن حيث الرجوع عنها مبدا
الثانيه ومن حيث التصرف فيها لترتيب الترتيب المخصوص غاية التأثير
وحقيقة النظر مجموع الحركتين وهما من جنس الحركه في الكيف لتوارد الصور
والكيفيات على النفس ولا محاله يكون هناك توجه نحو المطلوب وازالة لما
يمنعه من الغفلة والصور المضاده والمنافية وملاحظة للمعقولات ليوخذ البعض
ويترك البعض وترتيب للماخوذ وغاية يقصد حصولها وكثيرا ما يقتصر
في تفسير النظر على بعض اجزائه او لوازمه المعتبرة بما يفيد المشابهة واصطلاحا
على ذلك فيقال هو حركة النفس الى مبادى المطلوب او حركته عن المبادي
الى المطلوب او ترتيب المعلومات للتادي الى مجهول ويراد بالعلم الحضور عنه
العقل فيعم الظن والجهل المركب ايضا وتدخل التعريف بالفصل وحده وبالخاصه
وحدها بناء على انه يكون بالمشتق كالناطق والضاحك ودفع مظنة الترتيب
والتركيب بين الموصوف والصفه او يخص التفسير بالنظر المشتمل على التأليف
والترتيب لندرة التعريف بالمفرد فلا يقدح خروجه وقد يفسر النظر بملاحظة
المعقول لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول الحاصل عند العقل واحدا كان او اكثر
تصوريا كان او تصديقيا علما او ظنا او جهلا مركبا فلا يفتقر الى شي من التكلفات
وفي كلام الامام ان نظر البصيرة اشبه شي بنظر البصر فكما ان من يريد ادراك شي
ببصره يقطع نظره عن سائر الاشيا ويحرك حدقته من جانب الى جانب الى ان
تقع في مقابلة ذلك الشي فيبصره كذلك من يريد ادراك شي ببصيرته يقطع
نظره عن سائر الاشيا ويحرك حدقة عقله من شي الى شي الى ان يحصل
له العلوم المرتبه المؤديه الى ذلك المطلوب ومن هنا قيل النظر تجريد الذهن
عن الغفلات يعني اخلاؤه عن العوارض والشواغل العائقة عما يتوقف عليه البلوغ
الالهي الموجب لفيضان المطلوب بسببها وتحديق العقل نحو المعقولات كطلبا لما يفيده
لفيضان المطلوب عليه وللمتكلمين عرفوا النظر بانه الفكر الذي يطلب به علم
او ظن والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني بواسطة قوتها المعاقلة المتخيلة
اعني حركتها في المحسوسات لا الحركة الخيالية كما توهم والمراد الحركة القصديه
ليخرج الحدس وكل ما كان من حركاتها غير مقصود فلا يسمى فكرا وايقاع الفكر

متعينه

حقيقة النظر مجموع الحركتين

النظر والفكر في اصطلاح المتكلمين

حقيقة الفكر والنظر

للنظر صحيح لانه في الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر الاعم منه حتى يمتنع تفسيره به
فقول الامدي بزيادته في التعريف لا اغنا مما جمعه عنه فكانه قال النظر الفكر
وهو الذي يطلب به علم او ظن مما فيه لعدم دلالة العبارة على ما قاله ولم يعهد
في التعريفات ان يقال الانسان البشر الذي هو حيوان ناطق مع عدم صحة كون
قولنا الذي هو الى اخره تفسيرا للنظر والفكر الا بتكلف واعترض الامدي على
التعريف بان النظر قد لا يكون مطابقا وهو جهل يمتنع ان يكون مطلوبا واجيب
بان المطلوب هو الظن من حيث هو ظن وهو اعم من غير المطابق وطلب الاعم
لا يستلزم طلب الاخص اعني غير المطابق قال فاما الفكر اما المتكلف المحالم دو
بان نرتب امورا معلومة عندك على احوال مطلوبك المجهول من غيرها
للتوصل بها الى تحصيل ما جهلته منه بالكنه او بالوجه فان توصلت بها
الى المعرفة فقد سميت تلك الامور معرفا وقولا شارحا وان توصلت بها الى
التصديق وهو العلم بالنسبة اي الحكم على جهة الثبوت او النفي سميت حجة
ودليلا مثال الاول فقولك في شرح الانسان انه الحيوان الناطق ومثال الثاني قولك
في اثبات حدوث العالم وهو ما سوى الله تعالى وصفاته كما يأتي العالم متغير وكل
متغير حادث فانك رتبت بها تين القضيتين المطلوب على الوجه الخاص
وهو كون الصغرى موجبة والكبرى كلية بوصل ترتيب ابتنى له بالبرهان قبلها
الى العلم بان العالم حادث لاندراج الصغرى في حكم الكبرى تنبيه الوجوب ماخوذ
من تعبيره بصيغة الامر ومن المعلوم الواضح انه لا وجوب عندنا الا بالشرع
علينا ونزل الله بقوله فنامر شرعا وجبنا عليه ان يعرف ما قد وجبا وعند
المعتزلة يكون الوجوب تارة شرعيا وتارة عقليا الا ان الوجوب عندهم هنا
عقلي لا شرعي وعبارة شرح المقاصد لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر
في معرفة الله تعالى اي لاجل حصولها بقدر الطاقة البشرية لانه امر مقدور وتتوقف
عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق
فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا كما هو رأينا او عقلا
ان كان عقليا كما هو رأي المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال او كون النظر مقدورا
واما توقف المعرفة فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري الا ما يتوقف
على النظر ويحصل به واما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة
والاجماع المنعقد عليه وانعقاد جميع الواجبات اليه وعند المعتزلة بالعقل
لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب في الاخرة حيث اخبر جمع
كثير بذلك وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع
من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال وكلما يدفع الضرر المظنون

عبارة شرح المقاصد في وجوب النظر

الواجب

بل ولذلك

للناس

٤١

بل والمشكوك واجب عقلا كما اذا اردت سلوك طريق فاخبرت بان فيه عدوا او
مؤذيا فانه يمتنع ظن الخوف في الاعم الاغلب اذ لا يلزم الشعور بالاختلاف وبما يترتب عليه
من الضرر ولا بالصانع وبما يترتب في الاخرة من الثواب والعقاب والاخبار بذلك
انما يصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق لان التقدير
عدم معرفة الصانع وبعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام ودلالة المعجزات ولو سلم
ظن الخوف فلا نسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطأ قائم فيخوف العقاب
او الاختلاف بحاله والعنا زيادة فان قيل لا اشكال من حصل المعرفة احسن
حالا ممن لم يحصل له لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم
اذا حصلت المعرفة على وجهها فلا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك
ولهذا قيل اللاهي ادنى من الخلاص من خطائه براهد ابجة تسليم وجوب الاحسن
وتقرير السؤال على ما ذكرنا تتم للدليل المذكور ببيان وجوب المعرفة وعليها في
المواقف وهو ان الناظر احسن حالا من المعرض قطعا ابتدا دليلا على وجوب
النظر عقلا واورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها غير مختص به ولا
مفتقر الى حله لكونه منعا على مقدمات مبينة سوى مثل افادة النظر العلم مطلقا
وفي الالهيات وبلا معلم وامكان تحقق الاجماع ونقله وكونه حجة وبعضها مختص
به مفتقر الى دفعه وهي خمسة الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها
وهو ممنوع لانه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان
لغيره كان تكليفا للغافل وهو باطل والجواب ان امكانه ضروري والسند مدفوع
بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يفهمه لا من لم يكن عارفا بما كلف معرفته
وتحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون
عارفا بمعنى ما تضمنه الالفاظ مكلفا بتحصيل هذا التصديق وتصور تلك المفهومات
بقدر الطاقة البشرية الثاني انا لا نسلم قيام الدليل على وجوب المعرفة اما بالنص
مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فانه ليس قطعي الدلالة اذ الامر قد يكون
لا للوجوب واما الاجماع فانه ليس قطعي السند اذ لم ينقل بطريق التواتر
بل غايته الاحاد فللخصم ان يمنعه بل يدعي الاجماع على انه يكفي التصديق على
وفق او تقليدا فان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كانوا يكتفون من العوام
بالتقليد والانقياد ولا يكلفونهم التحقيق والاعتقاد والجواب ان الظن
كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ ناقلوه في الكثرة
حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفا بالتقليد
فليس كذلك وانما هو اكتفا بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية على ما اشير
اليه بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله

المطالب
من غير تلخيص العبارة في ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط الانتاج وتحرير
بادلتها وتقرير الشبه باجوبتها على انه لو ثبت جواز الاكتفا في حق البعض فهو
لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة هذا والحق ان المعرفة بدليل
اجمالي يرفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين لا مخرج عنه لاحد من
المكلفين وبدليل تفصيلي يتمكن معه من ازاحة الشبهة والزام المنكرين وارشاد
المسترشدين فرض كفاية لا بد من ان يقوم به البعض الثالث انا لا نسلم ان
المعرفة الكاملة لا تحصل الا بالنظر بل قد تحصل بالتعلم على ما يراه الشيعة او بتصفية
الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه المتصوفة والجواب انا نعلم بالضرورة
ان تحصيل غير الضروري من المعلوم يفتقر الى نظر ما ظاهرا وخفيا اما التعلم فظاهر
لانه ليس الا اعانة للعقل بالارشاد الى المقدمات ورفع الشكوك والشبهات
وقد شبهوا نظر البصيرة بنظر الباصرة وقول المعلم بالضوء الحسي فكما لا يتم الابصار
الا بها لا تتم المعرفة الا بالنظر والتعليم وكذا الكلام في المعصوم اذ لا يكفي في صدقه
اخبار معصوم اخر ما لم ينته الى نظر العقل واما الالهام فلانه لا يثق به صاحبه
ما لم يعلم انه من الله تعالى وذلك بالنظر وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية
الباطن فلانه لا عبرة بها للاتحاد طمانينة النفس في المعرفة وذلك بالنظر على انه
لو ثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يضرنا لانا انما ندعي الاحتياج اليه في حق
الاعم الاغلب وهذا لا يمتنع لظهور كونه بطريق العادة الرابع ان المعرفة واجب مطلق
فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد
الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة
بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل والجواب انا ليس معنى الوجوب على كل تقدير
عموم التقادير والاحوال والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب
على تقدير الاتيان به ولان وجوب الصوم مثلا مطلق بالنسبة الى النية مقيد
بالقياس الى كون المكلف مقيما غير مسافر حتى لا يجب الاقامة وكذا وجوب الحج
مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلق بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط
فيجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة
ليس مقيدا بالنظر بمعنى انه لو نظر يجب المعرفة والا فلا فيكون مطلقا واما بالنسبة
الى الشك او عدم المعرفة فقيدا ولا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل الشك
او عدم المعرفة واجب ويندفع اشكال اخر هو نقض الدليل بها الخامس انا لا نسلم
ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول
عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشيء بدون مقدمته
تكليف بالمحال المفروض استحالته الشيء بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود
الشيء

الا التكليف بالمحال [illegible]

الشيء بدون وجود المقدمة فلا استحالة فيه فان قيل لو لم تجب مقدمة الواجب
المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي على تقدير وجود
المقدمة وعدمها والحال ان مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به حينئذ
تكليفا بالمحال قلنا عدم جواز ترك الشيء شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب
الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضي كونه مأمورا به متعلقا
بخطاب الشارع على ما هو المتنازع والجواب تخصيص الدعوى وهو ان
المأمور به ان كان شيئا ليس في وسع العبد الا بمباشرة اسباب حصوله كان
ايجابه ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الالة وحز
الرقبة مثلا وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى لايجابه الا
ايجاب سببه الذي هو النظر وليس هذا مبنيا على امتناع التكليف بالمحال حتى
يرد الاعتراض بانه جائز عندكم واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا
وقد وقع الاجماع عليه كان جوابه فلا حاجة الى ما ذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات
بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي يكفي التمسك بظواهر
النصوص كقوله تعالى فانظر الى اثر رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها
قل انظروا ماذا في السموات والارض وما خلق الله من شيء الحديث وذلك انتهى تتمة
احتج المعتزلة على ان وجوب النظر بالعقل لا بالشرع بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع
لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة اذ للمكلف حين يأمره النبي
بالنظر في معجزته وفي جميع ما يتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته
ليظهر له صدق دعواه ان يقول لا انظر ما لم يجب النظر علي فان ما ليس بواجب
علي لا يجب علي الاقدام عليه ولا يجب علي النظر ما لم يثبت الشرع عندي اذ
المفروض ان لا وجوب الا به ولا يثبت الشرع عندي ما لم انظر لان نبوته نظرية
فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الاخر وهو محال فان قيل
قوله لا انظر ما لم يجب ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم
الا انه لا يكون للنبي حينئذ الزامه النظر لانه لا الزام بغير الواجب وهو المعنى بالافحام
والجواب اولا بالنقض لانه مشترك الالزام وحقيقته الى المنقض الى الاعتراف
بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره
ان للمكلف ان يقول على مقتضى مذهبهم لا انظر ما لم يجب علي النظر عقلا ولا
يجب علي عقلا ما لم انظر وهو لا يتم نظري فيفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق
ان النظر يفيد العلم مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان بطريق الاستدلال انه
مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فلولا افادته ذلك لم يكن في جعله مقدمة لها فائدة
فان قيل بل معرفة النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى

احتجاج المعتزلة على وجوب النظر بالشرع بالعقل

اي المنقض

الجواب عن تمسك المعتزلة

ما يذكر ان الرع من المقدمات قلت لو سلم قوله ان لا يلتفت ولا يصغى فيلزم الافحام وثانيا
قوله ان لا يلتفت ولا يصغى بالجار وهو تعقيب موضع الغلط وذلك ان صحة الزامه النظر
انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه والمتوقف
على النظر هو علمه بتحققهما في نفس الامر فهو ان اراد نفس الوجوب والثبوت
لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم لم يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت
الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت
الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لان العلم بثبوت شيء فرع ثبوته

بل العلم

في نفسه فانه اذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لا علما ولو توقف الوجوب
على العلم بالوجوب لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب على الكافر شيء بل نقول الوجوب
في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر
علم المكلف ثبوته او لم يعلم نظر فيه او لم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من
هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما صرح السيد
وهذا معنى ما قيل ان شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به قال
وبهذا الجواب يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولكم لا يجب النظر علي ما لم
انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف
بالوجوب والنظر فيه انتهى فائدة صرح المحققون بان النية من الاعمال

عدم احتياج النية الى النية وجريان الخلاف في المعرفة

القلبية لا تحتاج الى نية كيلا يلزم التسلسل وترددوا في المعرفة فقال بعضهم باحتياجها
للنية محال لان النية قصد المنوي وانما يقصد المرء ما يعرف فيلزم ان يكون
عارفا قبل المعرفة وقال بعضهم ان احتياجها اليها ممكن ورد دعوى دليل الاول
بما حاصله ان كان المراد بالمعرفة مطلق الشعور فهو مسلم وان كان المراد النظر
في الدليل فلا لان كل ذي عقل يشعر مثلا بان له من يدبره واذا اخذ في النظر
في ماله الدليل عليه ليحققه لم تكن النية حينئذ محالا انتهى قلت وحاصله ان
المحالية انما تثبت لو كان المطلوب معرفته مجهولا من جميع الوجوه اذ يستحيل
حينئذ التوجه اليه وقصده اما لو فرضنا ان المطلوب معلوم من وجه ما كتصورنا
له تعالى بانه المدبر لنا ثم قصدنا التوجه الى معرفته من وجه اخر كعلمنا بوحدته وقادريته
فلا استحالة حينئذ تتمة فضيلة كلامه افادة النظر العلم وهو الصواب

افادة النظر العلم

الذي عليه المتكلمون ومنعها السمنية مطلقا والمهندسون في الالهيات
وتمسكوا على المنع بوجوه الاول ان الحكم بان النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا
او نظريا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء
كسائر الضروريات ولكان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين في الوضوح من غير
تفاوت لان التفاوت دليل الاحتمال والاشتباه وهو ينافي الضرورة وكلا اللازمين
منتف

٤٣

منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني فلانه لو كان نظريا لكان اثباته
بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة
وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا وهذا
معنى قولهم اثبات النظر بالنظر تناقض واجيب بانا نختار انه ضروري ولا نسلم
امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات مطلقا بل ذلك في الضروريات التي لا سبب
لها ككون الكل اعظم من الجزء اما ما لها سبب كهذا فقد يختلف فيها جمع من العقلاء
لخفائه وتصورات الاطراف وعسر تجريدها عن اللواحق المانعة عن ظهور الحكم
وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك وفي كثرة التفات النفس اليها وحاصله
ان ما له سبب لا يدركه على وجهه الا من شارك في سببه كحلاوة هذا الطعام مثلا لا يدرك
ضرورة الا من شارك في سببه الذي هو ذوقه والسبب في مسئلتنا هو العثور على
النظر الصحيح المطلع على وجه الدليل او نختار انه نظري يثبت بنظر مخصوص
ضروري المقدمات ابتداء وانتهاء من غير لزوم دور او تناقض بان يقال في قولنا
العالم متغير وكل متغير حادث ان هذا الترتيب المخصوص او المعلوم المرتب نظر
اذ لا معنى له سوى ذلك ثم انه يفيد بالضرورة العلم بان العالم حادث ينتج ان نظرا ما
يفيد العلم علما ما ادعاه الامام وان شئنا اثبات القاعدة الكلية على ما ادعاه الآمدي
قلنا معلوم بالضرورة ان هذه الافادة ليست لخصوصية هذه المادة بل لصحة النظر
المخصوص مادة وصورة وكونه على شرائطه فكل نظر صحيح كذلك يفيد العلم وهو
المطلوب الثاني ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ان كان ضروريا
لم يظهر اي لم يقع عقيب النظر خلاف ذلك او لم يظهر بعد هذا خلاف ذلك لامتناع
ان يقع او يظهر خلاف الضروري واللازم باطل لان كثيرا من الناس لا يحصل عقيب
نظرهم الا الجهل وكثيرا ما ينكشف للناظر خلاف ما حصل من نظره ويظهر خطاؤه
ولذلك تنتقل المذاهب وان كان نظريا افتقر الى نظر اخر يفيد العلم بانه علم
ويتسلسل واجيب بانا نختار انه ضروري ولا نسلم ظهور الخلاف من هذا النظر
او بعده اذ الكلام في النظر الصحيح ولازم الحق حق قطعا او نختار انه نظري ولا
نسلم افتقاره الى نظر اخر فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم
بان ذلك علم لا جهل او ظن وكذا افاد العلم بعدم المعارض اذ لا يتصور المعارض
للنظر الصحيح من القطعيات وبهذا تندفع شبهة اخرى وهي ان النظر
لو افاد العلم فلا بد ان يكون مع العلم بعدم المعارض اذ لا جزم مع المعارض
ثم ان العلم بعدم المعارض ليس بضروري اذ كثيرا ما يظهر المعارض على نظري
فيفتقر الى نظر اخر موقوف على العلم بعدم المعارض ويتسلسل الثالث ان النظر مستلزم له
مشروط بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيدا للعلم اي

اللازم
عقلا او عادة لما كان مشروطا بعدمه ضرورة لامتناع كون الملزوم مشروطا بعدم
واجيب بان معنى الاستلزام هنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى انه يلزم حصول
العلم بالمطلوب عند تمام النظر فالملزوم للعلم انتهاؤه والمشروط بعدم العلم بقاؤه
الرابع لو افاد النظر العلم بمعنى لزومه عقيبه عقلا او عادة لقبح التكليف بالعلم لكونه
بمنزلة الضروري في الخروج عن القدرة والاختيار ورد استحقاق الثواب والعقاب
واجيب بعدم تسليم قاعدة القبح العقلي بان التكليف انما يكون بالافعال دون
الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون
الافعال فالتكليف لا يكون الا بتحصيله وذلك بمباشرة الاسباب كصرف القوة واعمال النظر
واستعمال الحواس هذا وبالجملة فالعلم النظري مقدور التحصيل والترك بخلاف
الضروري ولزومه بعد تمام النظر لا ينافي ذلك ومن هنا امكن في القضية النظرية
اعتقاد النقيض بخلاف القضية البديهية الخامس لو افاد النظر العلم لكان اقرب الاشياء الى الانسان
اتصالا ومناسبة هويته التي يشير اليها بقوله انا وقد كثر فيها الخلاف ولم يحصل
من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المخصوص وان كان هذا هو المختار للمحققين
او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزى في القلب او جوهر مجرد متعلق به
او غير ذلك فكيف فيما هو ابعد كالسماويات والعناصر وعجائب المركبات وابعد كالمجردات
والالهيات من باحث الذات والصفات واجيب بان ذلك انما يدل على صعوبة
تحصيل هذه العلوم لا على امتناعها والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة السادس لو افاد
النظر العلم اي التصديق في الالهيات لكان شرطه وهو التصور متحققا لكنه ممتنع
اما بالضرورة فظاهر واما بالكسب فلان الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لا يفيد تصور
الحقيقة وان لم نسلمه ولو سلم فيكفي بحكم تصور المحكوم عليه بوجه ما السابع
ان العلم بوجود الواجب هو الاساس في الالهيات ولا يمكن اكتسابه بالنظر لانه
يستدعي دليلا يفيد اسما ويدل عليه وذلك اما نفس ثبوت الصانع او العلم به
والا لما كان دليلا عليه فان كان الاول لزم من انتفائه انتفاؤه ضرورة انتفاء المعاد
بانتفاء المفيد وان كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل ان لا يكون دليلا اذ هذا
وصف اضافي لا يعرف الا بالاضافة الى المدلول الذي فرضناه العلم وهو منتف عند عدم
النظر واجيب بانا لا نعني بكون الدليل مفيدا للشيء وموجبا له انه يوجد وجوده عند
علمنا بوجوده بل ان العقل بلا انه بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء ومتى نظر فيه علم
ذلك الشيء وحاصله ان وجوده مستلزم لثبوته والنظر فيه مستلزم للعلم به
ومعلوم ان انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم وان عدم النظر فيه لا ينافي كونه بحيث
متى نظر فيه علم المدلول تكملة اورد على جميع الوجوه التي تمسكوا بها فيما مر دلالة على
كلها ما يحتج به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم ان العلم بكون النظر غير مفيد ان كان نظريا باستفادة

معنى الهوية

ايراد على المسالة المعتزلة

رسى

٤٧

من شيء من الاحتجاجات يلزم التناقض اذ النظر قد افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا
والوجوه المذكورة تنبيهات عليه لزم خلاف اكثر العقلاء في الحكم الضروري وهو باطل بالضرورة
وانما الجائز خلاف جمع من العقلاء وهو لا يستلزم جواز خلاف الاكثر فان قيل نحن نعرف
بان الاحتجاج لا يفيد العلم لكن لما احتججتم على الافادة احتججنا على نفي الافادة معارضة للفاسد
بالفاسد قلنا ما ذكرتم من الوجوه ان افادت فسادا كلامنا كان النظر مفيدا للعلم وهو
المطلوب وان لم يفد كانت لغوا وبقي ما ذكرنا سالما عن المعارض تكملة ذكر الامام
انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما النزاع في افادته اليقين الحاصل قلت والصواب
انه يفيده اذا كانت قطعية المقدمات كما تقدم قال سعد الدين وينبغي ان لا يكون العدد
محل خلاف اصلا تتمة اختلف القائلون بافادة النظر العلم هل العلم بالنتيجة يعقب
العلم بوجه الدلالة ام يحصل معه دفعة وعلى الثاني فهل حصوله معه بعلم واحد
يتعلق بهما معا ام بعلمين خلاف وبالجملة في الغاية ما يعلم منه الراجح فاسده علم
من اطلاقه النظر كفاية النظر الصحيح في معرفة الله تعالى من غير توقف على المعلم
ويدل عليه ان العاقل اذا علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله مخصص علم ان العالم له
مخصص سواء كان هناك معلم اولم يكن خلافا للاسماعيلية من الملاحدة فانهم يوجبون
عليه تعالى نصب الامام ويحيلون خلو زمان من الازمنة عن وجود امام معصوم
يهدي الخلق الى معرفة الله تعالى ويعلمهم طرق النجاة ويرشدهم الى الخيرات ويحذرهم من
السيئات ويقولون لا تمكن معرفة الله تعالى الا بقول الامام المعصوم ولهذا سموا بالتعليمية
ثم افترقوا فرقتين قالوا العقل لا يهتدي الى معرفة الله تعالى اصلا بل هو معزول بالكلية
عن المطالب الالهية وفرقة قالوا العقل ليس بمعزول عن الوقوف على الامور الالهية
بالكلية لكن غير مستقل بالمعرفة فلا بد من امام يرشده الى وجوه الادلة ويوقفه على
دفع الشبه ورفع الشكوك ونسبة عقل الامام الى عقول الناس كنسبة الشمس الى
الابصار فكما ان الابصار لا تقوى على ادراك المبصرات في الظلمة فاذا طلعت الشمس
تقوى الابصار بنور الشمس فيمكنها ادراك المبصرات كذلك عقول الناس قاصرة
عن ادراك المعارف الالهية وبوجود الامام تقوى عقولهم بعقل الامام فاقتدروا
على ادراك المعارف واحتجوا على ذلك بوجهين الاول ان الخلاف والجدال مستمر بين
العقلاء في المطالب الالهية ولو كفى العقل في ذلك لما استمر ذلك بين العقلاء فيها واللازم
باطل بالضرورة فكذا الملزوم فلا بد من حاكم غير العقل وهو الامام المعصوم الثاني ان
الانسان وحده لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم كعلم الحياكة والخياطة والنحو والنجوم
بل لا بد من استاذ يهديه واذا كان حالهم كذلك في اضعف العلوم فما ظنك باصعبها
وهي معرفة الله تعالى وصفاته واحكامه واجيب عن الاول بان العقلاء المختلفين
ما اتوا بالنظر الصحيح من الطرفين اذ لو اتوا به منهما ما استمر الخلاف ولا الجدال بينهم وعن الثاني

محل الخلاف في افادة النظر

هل العلم بالنتيجة يعقب العلم بوجه الدلالة

خلاف الاسماعيلية

بانه لا نزاع في العسر والصعوبة وانه لو كان معلم يوقف الناس على المبادي ويطلعهم على
المقدمات التي تتألف منها الحجج ويعلمهم كيفية الاحتجاج ويزيل عنهم الشكوك والشبه
كان اوثق واروح للنفس واسهل على الخاطر انما النزاع في امتناع استقلال العقل بالنظر
دونه وما ذكرتم من الحجج لا يدل عليه ويدل لنا وجوه الاول انه قد ثبت افادة النظر الصحيح
ادلة افادة النظر العلم
المقرون بالشرائط العلم على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم
اولا واما امكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة صناعة
المنطق فمعلوم بالضرورة الثاني ان نظر المعلم ايضا لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج
الى اخر ويتسلسل الا ان يخص الاحتياج الى المعلم بغير المعلم ويجعل نظر المعلم كافيا لكونه
مخصوصا بتأييد الهي او تنتهي سلسلة التعلم الى المعلم المستند علمه الى الوحي الثالث
ان ارشاد المعلم لا يفيد الا بعد العلم بصدقه وصدقه اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر
كافيا في المعرفة حيث افاد صدق المعلم المفيد للمعرفة واما ان يعلم بقول ذلك المعلم
فيدور لان قوله اي اخباره عن كونه صادقا لا يفيد كونه كذلك الا بعد العلم بانه صادق
فيه واما بقول معلم اخر وهكذا الى ان يتسلسل وربما اجابوا بانهم لا يجعلون العقل
مستقلا بافادة المعرفة ليلزمنا العلم بكونه صادقا لا يكذب فيه بل يجعلون المفيد هو
النظر المقرون بارشاده الى الادلة ودفع الشبه لكون العقول قاصرة عن الاستقلال
بذلك مفتقرة الى امام يبين الادلة ويدفع الشبه ليحصل لنا بواسطة تعلمه وقوة عقولنا
معرفة الحقائق الالهية التي يستحيلها كونه اماما يستحق الارشاد والتعلم ايضا ما
لا يخفى عليك ان هذه الاوجه بتقدير تمامها انما تبطل الاحتياج الى المعلم في حصول المعرفة
واما لو ارادوا الاحتياج اليه في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا تفيد النجاة
ما لم تتصل بالنظر بتعليم ولم تكن ماخوذة من معلم واتباعا له كما دل عليه انه عليه الصلاة
والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفي التنزيل فاعلم انه لا اله الا
الله وقل هو الله احد وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا فريقا بناء على عدم
اخذهم ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم واتباعهم اياه فطريق الرد عليهم ان يقال
حاصل ما ذكرتم الاحتياج في النجاة الى من يعلم صدقه بالمعجزات وذلك هو النبي صلى
الله عليه وسلم ويكفي به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى
معلم يجدد طريق الارشاد والتعلم وتتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته
ذكر ما يشترط للنظر
ثالثه في شرط الناظر فاعلم انه يشترط للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم
من الحياة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم
بالمطلوب اذ لا طلب مع الحصول وثانيهما عدم الجهل المركب بالمطلوب اعني عدم
الجزم بنقيضه لان ذلك يمنعه من الاقدام على الطلب اما الاول فلان النظر يجب ان يكون
مقارنا للشك على ما هو راي ابي هاشم كما مر والجهل المركب مقارن للجزم فيتنافيان

دليلا

٤٥

ودليلا لان الجهل المركب صارف عنه كالاكثر مع الامتلاء على ما هو راي الحكماء والقاضي فان قيل
لو كان النظر مشروطا بعدم العلم بالمطلوب لما جاز النظر في دليل ثان وثالث لحصول العلم
بالدليل الاول قلنا اجيب بان ذلك انما يشترط لحصول العلم بانه كذلك حيث يقصد بالنظر
طلب العلم او الظن وهو غير متعين اذ كثيرا ما تورد صورة النظر والاستدلال لا لذلك بل
لغرض اخر عائد الى الناظر وهو زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة او الى الغير بان يكون
ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الادلة دون كل واحد ويجد الدليل يظهر دون
ذلك فان الاذهان مختلفة في قبول اليقين فربما يحصل للبعض من دليل ولبعض
داما
اخر من دليل اخر وربما يحصل من الاجتماع كما في الاقناعيات واما النظر الصحيح
فيشترط فيه ان يكون نظرا في الدليل دون الشبهة وهو ما يظن دليلا وليس به
وان يكون النظر فيه من جهة دلالته وهي الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن
من الدليل الى المدلول فاذا استدللنا بالعالم على الصانع بان نظرنا في العالم وحصلنا
من احواله قضيتين احداهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث فله صانع
ليعلم من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين
المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق كما مر وثبوت الصانع مدلول الدليل وكون العالم
بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم او حدوثه الذي
هو سبب الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الاربع امور متغايرة بمعنى ان
المفهوم من كل منها غير المفهوم من الاخر فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب
الاضافة قال حجة الاسلام رحمه الله لما كانت جهة الدلالة في التغاير هو التعلق
لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا ان وجه الدلالة غير
المدلول او عينه والحق ان المطلوب هو المدلول المستنتج وانه غير التفطن لوجوده
في المقدمة بالقوة وبالجملة فالمشهور من الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف
في مغايرة جهة الدلالة للمدلول ويتفرع على الاختلاف في تغاير العلم بهما على
حب اى الغايه
بان الامام الرازي وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول فيه خلاف
والحق التغاير لتغاير المدلول ووجه الدلالة وبالخصوص ان للنظر في الشيء اضدادا
تخصه واضدادا تعمه وعنوا بالخاصة كل ما يوجب اخطار المنظور فيه بالبال كالعلم
به والجهل المركب به لانه لو نظر معهما لزم تحصيل الحاصل وكالشك فيه والظن والوهم
لانه متى نظر في طرف لم يخطر بباله الطرف الاخر وهل عدم الخطور بالنظر لذلك في
الموجب للظن في متعلق او عادي فيه تردد المتكلمين والاضداد العامة ما لا يخطر معه
المنظور فيه بالبال كالموت والنوم والسهو ونحو ذلك وما في معناها ولا بد من انتفاء الجميع
كيفية افادة النظر العلم
في افادة النظر اذ هي مضادة للعلم وحالة اضدادهما خاتمة في كيفية افادة النظر الصحيح
العلم فعند الشيخ الاشعري وجمهور اهل السنة هي بخلق الله تعالى العلم عقب تمام النظر

العادة
بطريق اجرا الله العادة اي تكرر ذلك دائما من غير وجوب بل مع جواز ان لا يخلقه على طريق خرق
وذلك لما سيجيء من استناد جميع الممكنات الى قدرة الله سبحانه وتعالى واختياره ابتداء واثر
المختار لا يكون واجبا ثم القائلون بهذا المذهب فرقتان فرقة اعتقدت حصوله عقيب
النظر بمحض القدرة القديمة من غير ان تتعلق به قدرة العبد وانما قدرته قاصرة
على احضار المقدمتين وملاحظة وجود النتيجة فيهما بالقوة وفرقة اعتقدت حصوله
عقيب النظر بالكسب والقدرة الحادثة قلت وقول الفرقة الاولى ابعد من مذهب
الاعتزال الآتي واوفق بمذهب اهل الحق من عدم تعلق القدرة الحادثة بالمقدور
في غير محلها كما ياتي بيانه ان شاء الله تعالى وعند القاضي ابي بكر الباقلاني في احد قوليه
وامام الحرمين واختاره الرازي وذكر حجة الاسلام الغزالي انه المذهب عند اكثر اصحابنا
وان الاول مذهب بعضهم هو باستلزام النظر للعلم بالنتيجة بطريق الوجوب العقلي
الذي لا بد منه من غير ان يكون النظر علة له كما هو راي الحكماء او مولدا له كما هو راي المعتزلة
والقاضي في قول اخر ووافق فيه الشيخ واستدل الامام الرازي على الوجوب بان من علم
ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع عقلا ان لا يعلم
ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات وعلى ابطال
التوليد بان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته
وحينئذ يتوجه على مختاره الاعتراض بان حصول العلم عقيب النظر اذا كان فعل
القادر المختار امتنع ان يكون واجبا عقليا فان المختار هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك
من غير وجوب عليه او عنه لا يقال المراد الوجوب بالاختيار وعلوما نعم هو مقرر بين القوم
لانا نقول فحينئذ يجوز ان لا يقع بان لا تتعلق به القدرة والاختيار فيكون هذا هو
المذهب الاول بعينه والجواب الحق ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع
انفكاكه عن اثر اخر كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلقه
ولا ملزومه لان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود
العرض وتحقيقه ان جواز الترك اعم من ان يكون بوسط او بلا وسط وان جواز ترك
المقدور ولا يمتنع ان يكون مشروطا بارتفاع مانع هو انضمامه ورد هذا كالمتولدات
عند من يقول من المعتزلة بكونها بقدرة العبد وانما المنافي له امتناع انفكاكه
عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه اصلا ولو صح هذا الاعتراض لارتفعت علاقة اللزوم بين
الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما
لوجود الجوهر الى غير ذلك والحاصل ان لزوم العلم بطريق النظر عقلي عند القاضي ومن
معه حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن وعادي عند الاول لصحة لا يمتنع
الانفكاك بطريق خرق العادة كالاحراق للنار وعند الفلاسفة هو بطريق الايجاب العقلي
على معنى ان النظر علة موجبة للعلم عقبه لتمام القابل مع دوام الفاعل وذكر ان النظر يفيد الذهن

حـ اي فان النظر العلم

استدلال الرازي على وجوب العلم عقيب النظر

[illegible]

عقلية لزوم العلم عقيب النظر عند القاضي ومن معه

مذهب الفلاسفة في الحاصل لبيان

٤٧

المنتقش
لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذي هو عندهم العقل الفعال
بصور الكائنات المفيض على نفوسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به وزعموا ان اللوح
المحفوظ والكتاب المبين في لسان الشرع عبارتان عنه وابطاله بابطال وجود مؤثر
غير الله تعالى وسياتي وعند المعتزلة هو بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل
لفاعله فعلا اخر كحركة اليد لحركة المفتاح فالنظر عندهم على تفسيرهم فعل للناظر يوجب
فعلا اخر له هو العلم اذ معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا بمعنى التأثير
ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على اكثر التفاسير الا ترى ان
الحركة ايضا ليست كذلك واستثنوا منهم ابا هاشم من ذلك النظر المتذكر فقالوا
فيه بقول القاضي والامام واتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان للواحد
واحد ومن ادلة ابطال التوليد الا ان بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا
احتج على بطلانه هنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا منا ومنهم فكذا النظر ابتداء
لاشتراكهما في النظرية واعترض عليه بان هذه الحجة التقييد بغيا لكونه عائدا
الى القياس الشرعي وان ادي بصورة قياس منطقي بان يقال لو كان النظر
مولدا لعدم الفرق واللازم باطل وفاقا فكذا الملزوم ولا الزاما لانهم انما قالوا بالحكم
اعني عدم التوليد في الاصل اعني التذكر لعلة لا توجد في الفرع اعني ابتداء النظر وهي كونه
حاصلا بغير قدرة العبد واختياره حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان مولدا فيصير
الحاصل ان هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل و
الخصم لكن بعلة عند كل منهما بعلة اخرى والخصم بين منع وجود الجامع بين الاصل
والفرع اذ ابتداء النظر لا يشارك تذكره في عدم المقدورية وبين منع وجود الحكم في
الاصل اي لا نسلم ان التذكر لا يولد العلم عند كونه بقدرة العبد وانما ذلك عند كونه
ساهيا للذهن من غير قصد العبد فانه حينئذ يكون فعلا لله تعالى فلو قلنا بتولد
العلم عنه لكان ايضا فعلا لله تعالى فلا يصح تعلق العبد به وفي نهاية العقول
ما يشعر بان علة عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع الموجبين على اثر واحد
لانه قال المتذكر عالم من وجوه علمت احدها العلم بالمقدمات التي سبقت
والاخر العلم بانه قد اتى بتلك العلوم ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الاخر
فلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة وهو محال ولجواز ان تكون العلة
هي لزوم حصول الحاصل اذ التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصل به العلم وعلى هذا
لا يكون التذكر مفيدا للعلم اصلا فان قلت علم مما مر ان النظر الصحيح يفيد العلم عادة
او عقلا على ما مر بيانه فهل النظر الفاسد يفيد الجهل قلت القائلون بان النظر الصحيح
المستوفي شرائطه يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي
الاعتقاد الغير المطابق فقال الامام رحمه الله يستلزمه وهو راي المناطقة وصححه بعضهم

حـ اي حركة النفس

بتولد

بلغ

افادة النظر الفاسد الجهل

لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال ان لا يعتقد ان العالم
غني عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مخصوصا على المادة استلزمه والا فلا اما بيان الاول
فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري ابدا او انتفيا سواكانت
المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور واما بيان الثاني فلان معنى فساد
الصورة انه ليس من الضروب التي تلزمه النتيجة والصحيح عند المتكلمين انه
لا استلزم الجهل اما عند فساد الصورة فظاهر كما مر واما عند فساد المادة فقط فان
تكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا
كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب وكل ما هو اثر الموجب فهو حادث فانه يستلزم
ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بجميع مقدماته فقد يفيد الجهل كما اذا
اعتقد ان العالم قديم مستغن عن المؤثر والتحقيق انه لا نزاع لان القياس صورة
لا استلزم بالاتفاق والفاسد مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم فمراد الامام رحمه الله
الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور ومرادنا نفي الايجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد
والمطلوب بانه لا لزوم اصلا بدون اللزوم الذي مناطه صحة في الشبهة يعني
ان الشبهة المنظور فيها ليس لها لذاتها صحة ولا وجه يكون مناطا للملازمة بينها
وبين المطلوب والا انتفت الدلالة بظهور الغلط ولكان المحقون بل المعصومون عن
الخطا اولى بان يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل بنا على انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة
فيها وهذا بخلاف الدليل فان له صحة ووجه دلالة في ذاته هو مناط استلزامه للمطلوب
عند حصول الشرائط ولما الملازم للعايد الى اعتقاد الناظر في بعض الصور كما اذا
اعتقد صحة المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض الامام بانه عدم
حصول الجهل للمحق الناظر في شبهة المبطل يجوز ان يكون بنا على عدم اطلاعه على
ما فيها من جهة الاستلزام او عدم اعتقاد حقية المقدمات كما ان نظر المبطل في دليل
المحق لا استلزام العلم بذلك وما ذكر من كون المحق اولى بالاطلاع انما هو فيما بين
الحق والعمود ذكر بعضهم ان المتكلمين احتجوا على عدم الاستلزام بان من احد
احكام الشبهة يجب ان الناظر فيها ابدا يفضون الى الجهل والناظر فيها بعد العلم
لا يفضون الى شي والناظر فيها يعقب نظره في شبهة على التعصب يجوده الى الشك
وما اختلف لم يرتبط بشي واعترض هذا الوجه بانه لما كشفوا عن العالم اعتقاد
صدق نتيجته في شبهة للعلم بضدها لا للعلم بعدم الربط بينهما وكذا الناظر فيها
عقيب المنظر في شبهة وليس شكه من مجرد الشبهة بل من تعارض الشبهتين
وهو في الحقيقة تعاقب وارتياب بين معتقدين وهو حقيقة الشك وثانيها
ان الشبهة لو كان لها ارتباط بمعتقد معين لكانت دليلا والتالي باطل لان حقيقة
الشبهة ما اشتبه امرها على الناظر فاعتقدها دليلا وليست بدليل ورد بانه غير

لازم

قال الله تعالى ان
الله كان بالقسط بنا
الله ثم استعملى

المشبهة
لازم لجواز اشتراك المختلفات وما قام به في بعض اللوازم فان الدليل يفارق
وان اشتركا في صورة النظر بان مقدمات الدليل ضرورية او تنتهي الى الضرورية والشبهة
ليست كذلك وبني على اعتقاده صحة الردي تصحيح مذهب المنافقة كما ذهب اليه
الامام وقد علمت ما يزيف به ذلك الاعتقاد في مضرات الانتقاد تذكير اتفقوا
على انه ان صحت المادة والصورة فالنظر صحيح يودي الى المطلوب والا ففاسد لا يودي اليه
وصحة المادة في المعرف ان يكون المذكور في معرف الجنس جنسا للماهية وفي معرف
الفصل فصلا لها وفي معرف الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون المذكور في
الحد التام الجنس والفصل القريبين الى غير ذلك من الشرائط وفي الدليل ان تكون
المقدمات مناسبة للمطلوب صادقة قطعا او ظنا اذا فرضنا بحسب المطالب على
ما بين في الصناعات الخمس المنطقية وصحة الصورة في المعرف ان يقدم الاعم ويقيد
بالفصل او الخاصة بحيث تحصل صورة وحدانية موازية او مميزة لصورة المطلوب
وفي الدليل ان يكون على الشرائط المعتبرة في الانتاج على ما فصل في ابواب القياس
والاستقراء والتمثيل من المنطق اذا علمت هذا فالاظهر ان تقسم النظر ايضا
بهذا الاعتبار الى الجلي والخفي فان اجزاء كل من المعرف والدليل قد تكون ضرورية تتفاوت
في الجلا وقد تكون نظرية تنتهي الى الضروري بوسايط قليلة او كثيرة وكذا الصور
القياسية للاشكال فاسلة دفع التخصيص في حديث انما الاعمال بالنيات باور
منها ازالة النجاسة ومنها النية فانه بعضهم ومنها او النظر يقع به العرفان فانه
من اعمال القلوب ولا يفتقر لنيه للجهل بالمتقرب اليه حين النظر وكان الشيخ ابن حجر
المالكي يقول يثاب الناظر في نظره ذكره في الايثار وهذا الذي حال الشيخ من
انه لا يبعد لان النظر الموصل الى المعارف واجب شرعي وكل واجب يثاب عليه انتهى
قلت نقض بعضهم الكلية بالايمان وقد ذكرنا ما فيه في محله على انا قدمنا في محله
عن ابن حجر وغيره ان الايمان ما يحتاج للنية ايضا والله سبحانه اعلم ثم ذكر متعلق
النظر بقوله الى بمعنى في اذ كان النظر بمعنى التفكر او على معناه الوضعي
من الانتهاء اذ كان بمعنى الالتفات او التوجه اي تفكر او التفت او توجه
ووجه فكرك الى احوال نفسك اي ذاتك وشخصك تجدها مشتملة على
قوى ظاهرة مختلفة من سمع وبصر وكلام وشم وذوق ولمس واعراض
كذلك من طول وعرض وعمق وكثافة ولطافة وبياض وحمرة وسواد
واحوال باطنة من علم وجهل وشك وظن ووهم وايمان وكفر وغضب ورضى
وفرح وحزن ولذة والم الى ما لا يحيط به الا الله تعالى يقول وفي الارض ايات للموقنين
وفي انفسكم افلا تبصرون ثم تأمل ذلك وصح تكرها لا ايقاظ اجمالا يقول يا ايها الانسان
ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في اي صورة ما شاء ركبك ثم تحقق

تخصيص حديث انما الاعمال بالنيات

الصباح الايمان الى النية

بقوله كلا بل تكذبون بالدين ثم اقسم تعالى
علي غرورك وعلي ما هو افضح من سلفه بقوله انكر الاعتبار علي ابلغ وجه وانّه
من غير حاجته الي الاقسام يكفيه ان يوصل انكر الاعتبار ... اسابحه في بحار الاعراض
حتى لا يبقى عنده تمسك اللاحقة في ميدان الغفلات تذهب اليها الافهام
والجهالات شيء من الشكوك والاوهام ولا ادنى شبهه ... ولقد
علي انه فعل بك ما هو ابلغ من هذه النعم وادل في الاتقان من هذه الحكم تعالى
خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا
النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام
لحما ثم انشاناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين ثم نبهك علي انه تعالى
لم يصدر منه هذه الافعال علي وجه فيه خلل بقوله لقد خلقنا الانسان
في احسن تقويم وانه لم يتركك بعد هذا اهملا عبثا فتقتضي غفلتك عن تدبر آياته
وخالقه مصنوعاته كما يشير اليه قوله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى
الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى فجعل منه الزوجين
الذكر والانثى اليس ذلك بقادر علي ان يحيي الموتى وقوله ثم انكم بعد ذلك
لميتون ثم انكم يوم القيامة تبعثون ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وما كنا عن الخلق
غافلين وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض وانا علي ذهاب به لقادرون
فانشانا لكم به جنات من نخيل واعناب لكم فيها فواكه كثيرة ومنها تاكلون وشجرة
تخرج من طور سيناء تنبت بالدهن وصبغ للآكلين وان لكم في الانعام لعبرة نسقيكم
مما في بطونها ولكم فيها منافع كثيرة ومنها تاكلون وعليها وعلي الفلك تحملون الى
غير ذلك مما يملأ الاسماع ويعرق تذييه بمفاصل الاضلاع ثم انك تجد تلك الامور
بل ذاتك التي هي محلها مستندة متغيرة مخرجة من العدم قابلة له فتعلم بالضرورة
الوجدانية انها حادثة وملازمة للحوادث واذا كان كل ما جاز عدمه استحال
قدمه فاضرى ما وجب له سبق العدم بالفعل وليس لك ان تقول لا نسلم
وجود صفات زائدة علي ذاتي متغيرة مستندة لما سياتي بيانه بعد ان شاء الله
تعالى من اثبات ذلك عليك بالدليل ولا ان تقول لا نسلم ان ذاتي مخرجة
من العدم اذ قد كنت ماء في صلب ابي ثم كان ابي كذلك في صلب ابيه الى آدم ثم
آدم كان طينا وهلم جرا عايته ما في الباب اني تحولت من صورة الى اخرى وتبدل
الصور لا يوجب سبق عدم محلها لما سياتي ايضا بيانه من اثبات بطلان
التسلسل بالبراهين القطعية علي انك لا تنكر ان مقدارك الآن ازيد من مقدار
النطفة التي تكونت عنها فيجب ان تعترف بحدوث الزايد عليها ولا تنكر انه
انعقد بينك وبين تلك النطفة مماثلة في الجرمية والتحيز والمقدارية وكل شيئين
انعقد بينهما التماثل وجب استواؤهما في كل ما يجب لاحدهما ويجوز ويستحيل
حدوث الزايد

حدوث الزايد فيجب ان نسلم حدوث تلك النطفة والا لزم ان تختص احد المثلين
من مثله بصفة واجبة وهو محال لاستلزام الاختصاص بها اجتماع متنافيين
وهو ان يكون الشيء مثلا وغير مثل ثم هي للترتيب الاعتباري لا بحسب الواقع اذ
لو عكس لم يضر اوجه في نطفة بين نفسه وغيرها فكذلك وجعلها للترتيب الاخباري
لا طايل تحته اي ثم بعد ان نظرت في نفسك واحوالها وعوارضها السابقة واللاحقة
والمفارقة وقام عندك من ترتيب تلك الاحوال علي وجه يوصلك الى حدوثها
برهانه انتقل الى النظر امر يوصلك الى اثبات الحدوث للعالم وهو ما سوى الله
تعالى وصفاته من اجناس الموجودات المتجانسة سميت بذلك باعتبار انها
شيء يعلم به الصانع كالطابع لما يطبع به والخاتم لما يختم به فيقال عالم الانسان
وعالم الحيوان الي غير ذلك وقد يقال عالم الاعراض وعالم الاجسام فيفيد استغراق
جملها واجناس العرض والجسم فيشمل جميع افراد اجناسها وقد يعرّف
باللام الاستغراقية كما هنا مفردا وجمعا فيفيد استيعاب كل جملة مما سمي به
علي حد الرجال وقد يعتبر في مفهوم الجملة المسماة به كونها من ذوي
العلم فيختص بالملك والثقلين وفي الحدود ان العالم هو مجموع الاجسام الطبيعية
البسيطة كلها ويقال عالم لكل موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم
العقل والمذكور في الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف الخلق
فالعالم لا ينطلق علي الله تعالى بالمعنى الاول لاعتبار التعدد فيه كما لا يقال عالم زيد
وان كان زيد من العالم ولا علي صفة واحدة من صفاته لذلك ولا علي جميع
صفاته اما العدم تجانسها واما العدم كونها مما يعلم به او من ذوي العلم ولا
علي مجموع ذاته وصفاته ولا علي ذاته وصفة من صفاته ولا علي شيء من
ذلك مع الممكنات ولا علي مجموع ذلك والممكنات وعدم اطلاقه علي ذاته
تعالى وصفاته علي ما ذكر في الحدود والصحاح ظاهر وتعميمها في مسمى العالم
هو طريق المتقدمين واما تخصيصه بذوي الروح او بالانس او بالثقلين او بالملا
او بالثلاثة مع الشياطين او باهل الجنة والنار او بالروحانيين فيحتاج لدليل
وقد تعارض المتقدمين اعداد مختلفة في العوالم وفي مقاديرها الله اعلم بالصحيح
منها كقول مقاتل هي ثمانون الف عالم نصفها في البر ونصفها في البحر والضحاك
هي ثلثمائة وستون عالما حفاة عراة لا يعرفون خالقهم وستون الفا يكسون
يعرفون ربهم وقال ابن المسيب لله الف عالم ستمائة في البحر واربعمائة في البر وقال
وهب عالم ثمانية عشر الف عالم الدنيا كلها عالم منها وما العمران منها في الخراب
الا كفسطاط في صحراء وقال كعب الاحبار لا يحصي عدد العالمين احد غير الله تعالى
كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو قلت وكلام كعب الاحبار حبر الكلام فان بعضهم

عدم اطلاق اسم العالم بالمعنى علي الله تعالى
بكة

عدد العوالم ومحلها

جمع العالم

جمعه على العوالم شاذ لانه اسم جمع كالانام وجمعه بالواو والنون اشذ لعدم استكماله
شروط هذا الجمع الا انه لما كان بعض مدلوله وهو العقلا اشرف غلبوا
ومنع بعض المحققين كونه جمعا لعالم قال بل هو اسم جمع له كيلا يلزم ان المفرد
اعم من جمعه لاختصاص العالمين بالعقلا وشمول العالم لهم ولغيرهم فهو
نظير قول سيبويه ليس اعراب لكونه لا يطلق الا على البدوي جمعا لعرب
لشموله له وللحضري وجوابه منع اختصاص العالمين بالعقلا بل يشملهم وغيرهم
ايضا كما صرح به الراغب وانما غلبوا في جمعه بالواو والنون لشرفهم ثم قال وعلى
القول بان العالمين خاص بالعقلا فهو جمع لعالم مرادا به العقلا فلا محذور
حينئذ وانما لم يجز جمع شي مرادا به العاقل على شيئين لان شيا ليس صفة
ولا علما فلا يجمع بالواو والنون انتهى ملخصا ولا اشكال في انحصار العالم وان كثرت احاده
وتعددت جمله وافراده باعتبار جهاته في نوعين العالم العلوي اي المنسوب
الى العلا وهو كل ما ارتفع من الفلكيات من سماوات وكواكب وعرش وكرسي
وملايكه وحركات افلاك وغيرها وفيه رد على بعض الفلاسفه كارسطوطاليس
ومن تبعه ممن ينتسب الى الاسلام كابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا الذاهبين
الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها قدما زمانيا بمعنى عدم سبق العدم
لها فلا ينافي اطلاقهم القول بحدوث ما سوى الله تعالى حدوثا ذاتيا بمعنى
الاحتياج الى الغير ثم هي هنا خالية عن معنى الترتيب والتعقيب او مستعمله
على ذلك على قياس ما مر انفا اي ثم بعد نظرك في احد نوعي العالم وهو العلوي
وتحققك انه مشتمل على جهة مخصوصه ومكان معين وان بعضه محيط
ببعض وبعضه داخل في بعض وبعضه فوق بعض وبعضه من نور
وبعضه من غيره وبعضه متحرك وبعضه ساكن وتحققك ان تلك الافلاك
وان كانت بديعة الاتقان محكمة الاركان حادثة لما اشتملت عليه من امارات
الحدوث وان ما قامت به كذلك انتقل فانظر نظرا اخر موصلا الى حدوث
العالم السفلي اي المنسوب الى جهة السفل وهو كل ما نزل عن الفلكيات
الى التخوم بحيث ينقطع العالم من ارض وبحار وحيوانات وجماد ونبات ومعادن
وفيه رد على البعض السابق حيث ذهبوا الى قدم الاجسام العنصرية بموادها
شخصا وبصورها الجسمية نوعا وبصورها النوعية جنسا وبمعنى قولهم ان
صور العناصر قديمة بالنوع مستمرة الوجود بتعاقب افراده الشخصية ازلا
وابدا والافراد الشخصية حادثة وبالجملة لم يخالف من المليين في حدوث العالم
غير من سبق ذكره والرد عليهم يعلم من ابطال التسلسل كما ياتي بيانه ان شا الله تعالى
فان قلت العالم السفلي يمكن ان يدرك كله بالمعاينة ويعرف حدوث جميعه

بالمشاهده

ان نوعهما

49

بالمشاهده بخلاف العلوي فما باله قدمه عليه قلت للاهتمام بما عساه يخفى
وجه حدوثه لعسر مشاهدة جميعه فان قلت فهل هذا هو الطريق الموصل
الى معرفته قلت لا انتفا المماثله بين العالم السفلي والعلوي علوهما مطلق بيانه
فائده قال صاحب كشف الاسرار اختلفوا في تفضيل الارض على السما وعكسه
والاكثرون على تفضيل الارض على السما لان الانبيا خلقوا منها وعبدوا الله فيها
ودفنوا فيها فالسنة اخرى هذه الارض العليا افضل مما تحتها لاستقرار ذرية
ادم فيها وانتفاعنا بها ودفن الانبيا بها وهي مهبط الوحي وغيره من الملايكه
قاله في كشف الاسرار ايضا والمختار عند بعضهم ان السما الدنيا افضل مما سواها
لقوله تعالى ولقد زينا السما الدنيا بمصابيح قال الجلال السيوطي تلك مردوده
الاثر خلافه اخرج عثمان بن سعيد الدارمي في كتاب الرد على الجهمية عن
ابن عباس قال سيد السموات السما التي فيها العرش وسيد الارضين التي نحن
عليها انتهى وههنا فائدتان احداهما مذهب اهل السنة والاشاعره كما دلت
عليه الاحاديث ان السحاب من شجرة ثمه في الجنه والمطر من تحت العرش
خلافا للحكما والمعتزله في ان منشاه البحر وانه اجسام ذلت خراطيم بالاخذ الما
من البحر الملح وتعصره الريح فيعذب وثانيهما قول الحكما ان الارض طبقه واحده
ومذهب الاشاعرة ان الارضين طبقات متفاصلة بالذات بين كل ارضين
مسيرة خمسمائة عام كما وردت به الاخبار وعليه فانما جمعت السما وافردت
الارض في بعض الايات لان السموات مختلفة الاجناس بخلاف الارضين
لاتحاد جنسها وهو التراب وذكر بعضهم ان الحكمة في افراد الارض ثقل جمعها لفظا
وهو ارضون انتهى من حواشي القاضي البيضاوي لشيخ الاسلام ثم ذكر جواب
الامر بقوله تجد اي ان امتثلت فنظرت في العالم الذي من جملته نفسك التي
هي اقرب الاشيا اليك واشدها خطورا ببالك حتى لو كنت فاقدا لما عدا العقل
فبهام لم يتعذر عليك النظر الذي به تتوصل الى حد ذلك وعجزك وافتقارك الى موجد
خالق لك علمت وتحققت به اي بما ذكر من نفسك والعالم اي عينه قالب
تجربته او يعني في اي ترك فيه او بسببه وعلى هذا الاخير في الضمير عوده
للنظر صنعا اي مصنوعا على الاول ومنعة على الثاني ولا اشكال على جعلها
للسببية في عود الضمير للنظر واما في عوده لما ذكر قبل ففيه شي يدفعه
حسن ذلك اما ان شا الله وعلى كل فالمعنى انك بنظرك تتوصل الى العلم ان العالم
وان اختلفت جهاته وتباينت صفاته وتشعبت ذواته غير خارج عن ان
يكون اما اعيانا ان قامت بذواتها بان تحيز بنفسها غير تابع تحيزها لتحيز
شي اخر عند المتكلمين وبان تستغني عن محل تقومها عند الفلاسفه واما اعراضا

انعقاد

تفضيل الارض على السماء
و الارض العليا على ما تحتها
و سماء الدنيا على ما سواها

محل منشا السحاب و المطر

طبقات الارضين وما بينهما

حكمة افراد الارض

ان لم تقم بذواتها بان تتحيز تابعا لتحيزها لتحيز الجوهر الذي هو محلها الذي تقوم به
عند المتكلمين ولابد ان تختص بشيء اخر اختصاص الناعت بالمنعوت بحيث
يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم اولا
كما في صفات المجردات عند غيرهم والاعيان اما ان تكون مركبة من جزئين
فصاعدا ان كانت اجساما على المختار عندنا وعند جماعة لابد في الجسم من ثلاثة
اجزاء ليتحقق الابعاد الثلاثة اعني الطول والعرض والعمق وعند اخرين
لابد فيه من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة قيل والحق
عدم رجوع النزاع للاصطلاح خلافا لصاحب المواقف حتى يقال ان لكل احد
ان يصطلح على ما شاء بل رجوعه للمعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه وانه هل
يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا احتج اصحابنا بانه يقال لاحد الجسمين
اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الاخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في
الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء الواحد ازيد في الجسمية واعترض عليهم بان
اجسم افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء اي
عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة واجيب
بانكم ان تقولوا ان الجسم ماخوذ منه وبدلالة في اصل اللغة اذ هو ايضا ينبئ
عن العظم والضخامة فزيادة الجسامة تدل على زيادة الجسمية قلت الاظهر
عندي كما في المواقف انه نزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح وفاقا لبعض محققي
المتاخرين او غير مركبة ان كانت جواهر فردة اي اعيانا لا تقبل شيء منها الانقسام
لا بالفك ولا بالقطع ولا بالوهم ولا بالفرض ويعنون بالفك الفصل سواء كان
بكسر او دق وبالقطع الفصل بنفوذ جسم اخر فيه ويقال ايضا للجوهر منها
الجزء الذي لا يتجزى وسياتي الكلام عليه اثباتا ونفيا وقدما وحدوثا ان شاء الله تعالى
عند تعرض المتن له فالاعراض وهي ما لا تقوم بذاته بل بغيره بان تكون تابعا
له في التحيز او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى
انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما توهمه البعض لعدم جريانه الا في بعض
الاعراض كالنسبة اما ان تكون قائمة بالاجسام او بالجواهر ضرورة امتناع
قيامها بذواتها كالالوان وفي اصولها خلاف قيل السواد والبياض وقيل
الحمرة والخضرة والصفرة ايضا وما فيها بالتركيب وكالاكوان وهي الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون وكالطعوم وانواعها تسعة وهي الحرارة والمرارة
والملوحة والحموضة والعفوصة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة
وبالتركيب بينها يحصل انواع كثيرة وكالروائح وانواعها كثيرة وليس لها اسماء
تخصها قيل والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يقوم الا بالاجسام واعترض بانه مخالف

لقول التجريد

لقول التجريد الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى اكثر من جوهر
واحد عند المتكلمين واجيب بان كلام القائل ناظر للاستقراء لما وجد في الخارج وكلام
التجريد للجواز العقلي فلا مخالفة وان كلا من اجزائه وجملته لا ترى الا بديع اي
مبتدع ومخترع من غير سبق مثال ولا مادة الحكم جمع حكمة بمعنى احكام بكسر الهمزة
اي الاتقان الدال على علم صانعه وقدرته وارادته وحياته واختياره وغيره
انه مشتمل على افعال متقنة ونقوش مستحسنة مما لا يحصر مثله الا من يعرف
مما ذكرناه ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور
ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير لكن العالم الذي
عرفته متصفا بتلك الصفات منحصرا في جهتي الارض والسموات اجساما
كان او جواهر او اعراضا تقدم بيانها به لا يعني من الواجب وصفاته سبحانه
قام التغير والتبدل والتحيز والتحرك والسكون والكثرة والقلة والتركب
والانقسام ولا شك ان مثل هذا دليل اي امارة جواز سبق العدم ولحوقه
ضرورة ان ما يستحيل عليه العدم لا تلحقه مثل هذه الامور ولا تمر عليه الازمنة
والدهور سبحان ربك رب العزة عما يصفون فاذا اردت ان تاتي بقياس
مستنبط من نظرك في العالم على هذا الوجه لتتوصل به الى معرفة حدوثه
قلت هكذا العالم باسره من عرشه لفرشه جائز عليه العدم وكل ما جاز عليه
العدم فهو عليه متعلق ببستحيل قطعا يستحيل اي يمتنع امتناعا عقليا القدم
اما بيان الصغرى فلانا سبرنا العالم سبرا تاما فوجدناه غير خارج عن الجواهر
والاعراض والكل حادثة لقبولها للعدم اما الاعراض فبعضها جائز عليه
العدم بالمشاهدة كطرو الحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد
بعد البياض وبعضها جائز عليه ذلك بالدليل كما في اضداد هذه الحوادث
اعني المتطرق عليه [illegible] فانها لو كانت قديمة لما طرا عليها العدم لان القدم
ينافي العدم اذ القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر عدم قبوله للعدم وان لم يكن
واجبا لذاته وجب استناده الى الواجب لذاته بطريق الايجاب ضرورة ان
الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا لوجوب سبقه بالاختيار
والمستند الى الموجب القديم قديم لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وايضا
ان اثر المؤثر المختار لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم لان القصد انما يتوجه
الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين
والنزاع فيه مكابرة واذا امتنع استناد القديم الى الفاعل المختار فما ثبت
قدمه امتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن
مستند الى الواجب بطريق الايجاب اما بلا واسطة كمعلوله الاول او بواسطة

عدم توقف الجسم في التركيب من ثلاثة اجزاء كما في ثلاثة اجزاء

اصول الالوان

الاكوان

بان بغيره

قياس امتناع القدم على العالم

قديمه كحلوله الثاني والثالث لما سبق من امتناع التسلسل واما ثانيا فلانه لو كان
ممتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسائط او
بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل
لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الموجب على شرط حادث قلنا لا بد
يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا
لا ممكنا قلنا امتناع عدمه اصلا لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون
ذلك لذاته بل لقيام علته الموجبة فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار
لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما ممتنع العدم وانما ذكر
على راي الفلاسفة فان قيل صفات الواجب عندكم موجودات قديمة
فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار فيجب الايجاب قلنا علة الاحتياج
الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان فصفات الواجب وان كانت مستندة
الى ذاته لا يكون اثرا له وانما امتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ولو سلم
فالتأثير ولو كان انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير هاهنا وربما يأتي لهذا زيادة
بيان في مباحث الصفات واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث كما ظهر لك
مما سبق وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الكبرى فظاهر واما بيان
الصغرى فلوجهين احدهما ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض كما عرفت والاعراض
كلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية لما تقرر من ان القدم ينافي العدم
ولا شك ان الازلية تستلزم الابدية لكن اللازم باطل لما ثبت عندنا من ادلة
امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لا تخلو عن الحركة
والسكون لان الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز وكل كون في الحيز اما حركة
او سكون لان ذلك الكون ان كان مسبوقا بكون في غير ذلك الحيز فهو حركة
والا فهو سكون اذ لا معنى للحركة والسكون سوى هذا بناء على ان الحركة كون
اول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول ثم كل من الحركة والسكون
حادث اما الحركة فلوجهين احدهما انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها
تغيرا من حال الى حال وكونا بعد كون وهذا سبق زماني حيث لم يجامع
فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير مسبوقا زمانيا مسبوق بالعدم
لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد
المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث هاهنا وثانيهما ان الحركة
في معرض الزوال قطعا لكونها تغيرا وتقضيا على التعاقب والزوال اعني
طريان العدم ينافي القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فما جاز عدمه
انتفى قدمه واما السكون فلانه وجودي جائز الزوال ولا شيء من القديم

لما مر

مطلب

مطلب حدوث الحركة والسكون

بلغ

السادس

٥١

لما مر وانما قيدنا بالوجودي لان عدم الحادث قديم يزول الى الوجود اذ دليله
امتناع عدم القديم وهو انه اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب انما قام
في الوجودي اما كون السكون وجوديا فلانه من الاكوان واما كونه جائز الزوال
فلان كل جسم قابل للحركة اما اولا فلعدم نزاع الخصم في ذلك واما ثانيا فلان الاجسام
متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الاخر فاذا جازت الحركة على البعض
بحكم المشاهدة جازت على الكل بمقتضى التماثل واما ثالثا فلان الاجسام اما بسائط
واما مركبات لانها ان تألفت من الاجسام المختلفة الطبائع فالمركبات والا
فالبسائط فالبسائط كالماء والنار والهواء يجوز على كل من اجزائها المتشابهة
الحصول في حيز الاخر وما ذلك الا بالحركة والمركبات كالحيوان يجوز على كل
من بسائطه المماسة ان يكون مماسها الذي وقع بجزء من هذا ان يقع
بسائر اجزائه المتشابهة وذلك بالحركة واعترض على ما ذكر في بيان امتناع
خلو الجسم عن الحركة والسكون بانه لو صح لزم ان يكون الجسم في اول حدوثه
متحركا او ساكنا واللازم باطل قطعا لانتفاء كل منهما المسبوقية بكون اخر دائما
لا نسلم ان الكون في حيز ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز كان حركة
وانما يلزم لو كان مسبوقا بالكون في حيز اخر وهذا في الازل محال لان الازلية
تنافي المسبوقية بحسب الزمان واجيب بان الكلام في الكون المسبوق
بكون اخر للقطع بان الكون الذي لا كون قبله حادث قطعا وفيه المطلوب
وعلى هذا فالمنع ساقط لان معنى الكلام ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك
الحيز بل في حيز اخر كان حركة وما ذكر من ان هذا ينافي الازلية باطل لان الازل
ليس عبارة عن حالة زمانية لا حالة قبلها ليكون الكون فيه لا كون قبله
بل معناه نفي ان يكون الشيء بحيث يكون له اول وحقيقته الاستمرار في
الازمنة المقدرة الماضية بحيث لا يكون له بداية كما ان حقيقة الابدية هي
الاستمرار في الازمنة الآتية لا الى نهاية فان قيل ما ذكرتم من دليل امتناع
الازلية انما يقوم في كل جزئي من جزئيات الحركة ولا يدفع مذهب الحكماء وهو
ان كل حركة مسبوقة بحركة اخرى لا الى بداية فالفلك متحرك ازلا وابدا
بمعنى انه لا يتقرر زمان الا وفيه شيء من جزئيات الحركة وهذا معنى كون
ماهية الحركة ازلية وحينئذ يرد المنع على الكبرى ايضا اي لا نسلم ان ما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية فلا بد
من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية على ما هو رأيهم
في حركات الافلاك واوضاعها اجيب اولا باقامة البرهان على امتناع
ان تكون ماهية الحركة ازلية وذلك من وجوه احدها ان الازلية تنافي

كون السكون وجديا وجايز الزوال

تعريف المركبات والبسائط وامثلتها

مطلب امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون

المسبوقيه ضرورة والمسبوقيه من لوازم ماهية الحركه وحقيقتها لكونها عبارة
عن التغير من حال الى حال ومنافى اللازم منافى للملزوم ضرورة وثانيهما ان ماهية
الحركة لو كانت قديمة اى موجودة فى الازل لزم ان يكون شى من جزئياتها
ازليا اذ لا تحقق للكلى الا فى ضمن الجزئى لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيها وهو
البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهيه وذكروا ايضا بوجهين احدهما
طريق التطبيق وهو انا نفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الآن واخرى من
يوم الطوفان كل منهما لا الى نهاية ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل اجمالا
بان نقابل الاول من هذه الجملة بالاول من تلك وهكذا فاما ان ينطابقا فيتساوى
الكل والجزء او لا فتنقطع الجملة الطوفانية ويلزم انتهاء الآنية لانها لا تزيد عليها
الا بقدر متناه وثانيهما طريق التكافؤ وهو انا نفرض سلسلة من الحادث الاخير
الذى هو مسبوق بحادث وليس سابقا على حادث اخر بمنزلة المعلول الاخير
فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية وتكافؤ المتضايفين فى الوجود لزم
ان تشتمل السلسلة على سابق غير مسبوق وهو المنتهى ويقرر اخر وهو انا
نفرض سلسلة من المسبوقية واخرى من السابقية ثم نطبق بينهما فينقطع
مسبوقية الاخير باذا سابقية ما فوقه فيلزم الانتهاء الى مالا سابقيه دون
المسبوقيه تحقيقا للتضايف ولهم على ابطال التسلسل وجوه اخر لا تخلو عن
ضعف كما ان لهم على ابطال قدم الاجسام ما هو كذلك ثم لا يخفى عليك ان الذى نقول
ببطلانه ونقيم عليه الدليل انما هو وجود حوادث لا اول لها ونعم الجنس له اول
وان لم يكن له اخر قلنا فان قلت مبنى الاستدلال على حدوث اعيان
العالم على ان لها صفات زائدة على وجودها يستدل بحدوثها على حدوث موصوفها
ونحن لا نسلم وجود تلك الصفات سلمناه لكن لا نسلم حدوثها وقولكم لانها تتغير
من عدم الى الوجود وبالعكس ممنوع بل هى دائمة الوجود انما فى موصوفها لكن
تمكث فيه تارة عند ظهور حكم ضدها وتارة تظهر فيه عند ظهور حكمها واما
مع انتقالها من محل الى محل اخر او من قيام بنفسها الى القيام بمحل او بالعكس
والجواب عن الاول ان كل عاقل يحس فى ذاته معانى زائدة عليها كالعلم
واضداده والصوت ونحو ذلك ولهذا قال بعض المحققين فى جواب منع وجود
الاعراض نزاعكم لنا وقولكم لا نسلم وجود الاعراض اما ان تقولوا بوجوده ولا
يمكن انه امر زائد على الذات فيلزمكم تسليم وجود العرض واما ان تقولوا
بعدم وجوده فنخرج من طور العقلاء وتسقط مكالمتكم لاعترافكم بعدم نزاعكم
والعدم عقلا يشتدون به الى المحادثة فان قالوا نختار الاول ولكن نقول انها
وهو صفة غير موجودة ولا معدومة فى نفسها قائمة بموجود واحترزوا بالصفة

عن الذات

برهان امتناع تعاقب الحوادث
برهان التطبيق
برهان التكافؤ

عن الذات فانها ليست بحال وبغير موجودة فى نفسها عن الصفات الموجودة
فى نفسها كالعلم وبقولنا معدومة فى نفسها عن الصفات العدمية كصفات السلب
وبقائمة بموجود عن الصفات التى هى غير موجودة فى نفسها وغير معدومة
وغير قائمة بالموجود كامتناع العلم بشريك البارى واعترض على الحد بان
من الاحوال عند المعتزلة ما يثبت فى العدم كالجوهرية اذ هى عندهم حاصلة
للذات حالتى الوجود والعدم فهى اذن صفة لغير موجود واجيب عنه بانهم
ما قالوا قائمة بموجود فقط فيجوز ان تكون قائمة بموجود او معدوم ورد بانه
دفع ما يفيد نفى قيامها على الموجود فى عبارة بعضهم حيث قال ولا تقوم الا
بموجود والاولى ان هذا التعريف انما هو للحال على راى اصحابنا فقط وهم
لا يثبتون الجوهرية للمعدوم لعدم شيئية عندهم ولا شك انها واسطة
بين الوجود والعدم فنسلم ان للاجرام صفات زائدة عليها ولا يلزم من
زيادتها وجودها لاحتمال الواسطة بين الوجود والعدم فيقال لهم المحققون
ان الحال محال وانه لا واسطة بين الوجود والعدم على ما سياتى بيانه
فى مباحث الصفات ان شاء الله تعالى سلمنا ثبوت الواسطة فيلزم ان
الاجرام تلازم صفات ثابتة وجب لها الحدوث فيلزم حدوثها ضرورة
فالقدح بعدم وجودها مع تسليم ثبوتها وقيامها بالموجودات لا يضر شيئا
فى دليل الحدوث وعن الثانى وهو ادعاء الكمون والظهور انه يودى الى
اجتماع الضدين فى المحل الواحد لان الجوهر اذا تحرك والسكون كامن فيه
زمن حركته اجتمع الضدان فيه ضرورة وايضا فالكمون والظهور للذات
قاما بالعرض وتعاقبا عليه ان كان ينعدم احدهما عند وجود الاخر فهو
نقض المانع اصله فى كمون الاعراض ولزمه ما فر منه وهو ملازمة الجواهر
للحوادث وان قال بكمونها وظهورها ايضا وهلم جرا لزمه التسلسل وقد مر
بطلانه بالدليل وعن الثالث وهو انتقال الاعراض من محل الى محل وعن
الرابع وهو انتقالها من قيام بنفسها الى قيام بمحل وبالعكس ان كلا الامرين
يودى الى قلب حقيقة العرض فان الحركه مثلا حقيقتها انتقال جوهر
من حيز الى حيز فلو كانت هى بنفسها او انتقلت لزم قلب هذه الحقيقة
وايضا لو انتقلت لزم انتقال فيها وذلك الانتقال ينتقل ايضا فيقوم به
انتقال اخر وذلك يودى الى التسلسل وقيام المعنى بالمعنى وبهذا تحققت
انضباط الاصول السبعة التى ينبنى عليها برهان حدوث العالم وهى اثبات
زائد على الاجرام وابطال قيامه بنفسه وابطال انتقاله وابطال كونه وظهوره
واثبات استحالة عدم القديم واثبات كون الاجرام لا تنفك عن ذلك الزائد واثبات

تنبيه

انضباط الاصول السبعة

اسبق له حوادث لا اول لها قيل الاستدلال على حدوث العالم مبني على انحصاره
في الاعيان والاعراض وانحصار الاعيان في الاجسام والجواهر وانه يمتنع وجود
ممكن يقوم بذاته وليس بمتحيز اصلا كالعقول العشره والنفوس المجرده
عن المادة التي قال بها الفلاسفه وكل ذلك لا دليل عليه واجيب بان
المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزه والاعراض
القايمة بها لان ادلة المجردات غير تامة على ما بسطوه في المطولات فان قلت
فعلى تقدير تمام ادلتها ووجودها لم ينتفي عنها القدم قلت اجاب بعضهم
بان مختارنا فيه التجي الى السمع كان الله ولا شي معه واجمع المسلمون على
حدوث ما سوى الله تعالى وحدوث هذا الزايد لا يتوقف عليه السمع حتى يمتنع
الاستدلال به عليه ومن المتكلمين من اثبت حدوثه بالدليل العقلي فقال هذا
الزايد لا يصح ان يكون الها لوجوب الوحدانية له جل وعلا وسياتي دليله واذا
لم يكن الها لم يتوقف وجود العالم على وجوده فلا يجب وجوده اذ لا يلزم من عدمه
محال وكل ما هو كذلك فهو ممكن وكل ممكن حادث فهذا الزايد حادث وهو المطلوب
ورد بانه يمكن عكس الدليل وهو انما يلزم طرده لا عكسه كان الله ولا شي معه
وهو واجب الوجود فلا يلزم من عدم توقف وجود العالم على وجوده انتفا قدمه
فان قلت كيف تسلم ان ادلة انتفا المجردات غير تامة عند تمام ذكر جمع من
المحققين من جملتها طريق السبر والتقسيم وهي عندهم من مفيدات اليقين حيث
قالوا كل موجود اما ان يكون متحيزا او غير متحيز وغير المتحيز اما ان يقوم بمتحيز
اولا فالمتحيز هو الجوهر والقايم به هو العرض وما ليس بمتحيز ولا قايم بمتحيز
هو الله تعالى وصفات ذاته قلت هذه الطريق وان دارت بين النفي والاثبات
التمسك بها على انتفا المجردات وان دارت بين النفي والاثبات التمسك بها على
انتفا المجردات ضعيف لان ما انتهى اليه التقسيم وهو ما ليس بمتحيز ولا قايم بمتحيز
ليس نفس حقيقته تعالى جل وعلا ولا نفس حقيقة ذاته فللخصم ان يمنع
تخصيصه به فلا يفيد المطلوب فالصواب كما قاله السعد وغيره في هذه المسئله
الوقف فان قلت غاية ما ذكرتم من الدليل انما افادكم حدوث جميع الاعراض
المشاهدة وحدوثها لا يستلزم حدوث جميع الاعراض باطلاق اذ منها ما لم يدرك
بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث ضده كالاعراض القايمة بالسماويات من الاشكال
والامتدادات والاضوا قلت اجاب عنه امامنا بان هذا غير مخل بالغرض
لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تتقدم الا بها
فان قلت دليلكم ايضا انما ينهض لو صح ان كل جسم لا بد له من حيز وهو ممنوع
اذ لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز عبارة عن السطح الباطن

من الحاوي

من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي واذا بطلت الكلية جاز ان يكون
بعضها لا في حيز وهو عندهم كالفلك الاطلس المسمى عند الفلاسفه بالمحدد للجهات
قلت اجيب عنه بانه مبني على تفسير الحيز بما ذكرنا على مذهب الخصم والحق
انه عند المتكلمين عبارة عن الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه بعداه
او ابعاده والفراغ ليس بجسم ولا يستلزمه فلا يلزم من كون كل جسم في حيز
عدم تناهي الاجسام وهو ظاهر فان قلت دليلكم الذي ينبني عليه حدوث
العالم مبني على وجود الفاعل المختار وهو ان المسبوق بالاختيار لا يكون قديما
كما مر بيانه والخصوم لا يقولون بالاختيار بل منهم من يقول ان العالم صادر عنه
تعالى بطريق الطبع ومنهم من يقول انه صادر عنه بطريق التعليل قلت
سياتي في مبحث صفة الارادة اثبات الاختيار له بالدليل على انه لو كان العالم
مستندا اليه بواحد من التعليل او الطبع لما اختلفت مقاديره ولا صفاته ولما
تاخر منه شي عن الازل لان العلة الواحده والطبيعة الواحده يستحيل اختلاف
اثارها وتاخر وجود شي منها عن وجودها والمشاهدة الضرورية تقتضي خلاف
ذلك فان اختلافه في مقاديره وصفاته كثير لا حصر له وتاخر جميعه عن الازل
معلوم على القطع لمشاهدته انا نحن في كثير من الاجرام وصفاتها اللازمة لها فوجب
ان يكون جميعه كذلك لوجوب استوايها في صفة الافتقار الى الفاعل على ما مر
تحقيقه فان قيل لا نسلم ان تاخر الاجرام وصفاتها عن الازل يدل قطعا
على ان ايجادها ليس بطريق التعليل اذ العلة العقلية يستحيل مفارقتها لمعلولها
واما دلالته انما هو على ان الايجاد ليس بطريق الطبع فهي ممنوعه لما تقرر من
ان تاثير الطبيعة عند من يقول بها من المبتدعة ليس على طريق اللزوم بكل
حال بل انما يلزمها مطبوعها اذا توفرت الشرايط وانتفت الموانع فعلى هذا
ربما يقولون لعل تاخر العالم عن الازل لوجود مانع منع منها في الازل او لانتفا
شرط هناك ثم زال المانع او وجد الشرط فيما لا يزال وجد العالم فيه قيل لو
وجد مانع من وجود العالم في الازل لما انتفى ابدا لان ما ثبت قدمه لا يكون الا قديما
وكل ما ثبت قدمه استحال عدمه فكان يلزم ان لا يوجد شي من العالم ابدا
ولو انتفى شرط وجود العالم في الازل لما وجد ذلك الشرط ابدا فلا يوجد العالم
ولا شي منه ابدا لان وجود ذلك الشرط فيما لا يزال يكون متوقفا اما على
انتفا مانع ازلي وتقدم استحالة انتفايه واما على تسلسل شرايط الى غير اول
وهو محال للزوم التسلسل المحال كما مر بيان ابطاله قلت كذا قاله بعض
المتاخرين وفيه نظر يظهر من جواب الدليل الاول من ادلة قدم العالم فان قلت
قد قرع سمعنا بما شاع ان من الفلاسفه والطبايعيين من قال بقدم العالم

تمسكات الفلاسفة بقدم العالم

فلا بأس بذكر شيء من حججهم وإظهار فسادها دفعا لتشوف المتعلم وإزاحة
لها من نصب الطلب تلك تمسكوا عليه بوجوه أقواها أنهم قالوا إنه
قالوا جميع ما لا بد منه لتأثير الصانع في العالم وإيجاده إياه إما أن يكون حاصلا
في الأزل أو لا والثاني باطل فتعين الأول وهو يستلزم المطلوب وتقريره
أنه لما وجد في الأزل جميع ما لا بد منه لوجود العالم لزم وجوده في الأزل والمقدم
حق فكذا التالي أما اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عن تمام علته وأما حقية
المقدم فلأنه لو لم يكن جميع ما لا بد منه حاصلا في الأزل بل كان بعضه حادثا
ننقل الكلام إليه بأن جميع ما لا بد منه لوجوده إما أن يكون حاصلا في الأزل أو لا
ويتسلسل والجواب عن هذا بالنقض إجمالا وتفصيلا أما إجمالا فنقول إنه
لو صح هذا الدليل لزم أن لا يكون ما وجد اليوم من الحوادث حادثا لجريانه فيه
لا يقال الحادث اليومي يتوقف على استعدادات في المادة مستندة إلى الحركات
والأوضاع الفلكية والاتصالات الكوكبية ووجود كل منها مشروط بانقضاء الآخر
لا إلى بداية على سبيل التجدد والانقضاء دون الترتيب في الوجود على ما هو شأن
العلل والمعلولات ليلزم التسلسل المحال فإن البرهان إنما قام على استحالة التسلسل
في الأمور المترتبة دون المتجددات المنصرمة لأنا نقول بعض البراهين كالتطبيق
والتضايف يتناول ما يضبطها في الوجود مترتبة سواء كانت مجتمعة أو منصرمة
ولو سلم فالكلام في العالم الجسماني فيجوز أن يكون حادثا مستندا إلى حوادث متعاقبة
لا أول لها كتصورات أو إرادات مجردة مثل ما ذكرتم في الحادث اليومي لا يقال
تعاقب الحوادث إنما يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق من أن كل حادث
مسبوق بمادة ومدة لأنا نقول قد تقرر بطلانه في محله وأما تفصيلا فهو
أنا لا نسلم أنه لو كان جميع ما لا بد منه في إيجاد العالم حاصلا في الأزل كان العالم
أزليا وإنما يلزم لو لم يكن من جملة ما لا بد منه الإرادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص
من شأن الفاعل من غير افتقار إلى مرجح ومخصص من خارج قولكم يلزم تخلف
المعلول عن تمام علته وهو باطل لامتناع الترجيح بلا مرجح قلنا لا نسلم بطلان التخلف
في العلة المشتملة على الإرادة والاختيار فإنه ليس ترجيحا بلا مرجح بل ترجيح المختار
أحد المقدورين من غير مرجح خارج جائز واستحالته ممنوع كما في أكل الجائع أحد
الرغيفين وسلوك الهارب أحد الطريقين فإن قيل لا نزاع في أن نفس
الإرادة لا تكفي في وجود المراد بل لا بد من تعلقها فإن كان قديما كان العالم قديما
وإن كان حادثا كان ذلك ترجيحا بلا مرجح قلنا لا بد ترجيحا بمرجح فإن تعلق
الإرادة ما يقع بالإرادة من غير افتقار إلى أمر آخر ولما صار إنما يحصل شرط الحدوث
تعلق الإرادة ويلزم فيه التخلف عن تمام العلة وإنهم قالوا لما كان إمكان العالم

أزليا

٥٧

أزليا وكذا صحة تأثير الصانع فيه وإيجاده إياه لزم أن يكون وجوده أيضا أزليا لكن المقدم حق
إذ لو كان في الأزل ممتنعا لم يصر ممكنا فيما لا يزال وإلا لزم الانقلاب المحال فكذا التالي
وجه اللزوم أنه إذا كان الإمكان مع صحة التأثير متحققا في الأزل ولا يوجد الأثر
إلا فيما لا يزال كان ذلك تركا للجود مدة لا تتناهى وذلك لا يليق بالجواد المطلق
والجواب بعد تسليم امتناع ترك الجود أن ذلك إنما يلزم لو أمكن وجود العالم
في الأزل على أن يكون الأزل ظرفا للوجود وهو ممنوع والثابت ببرهان استحالة
الانقلاب هو أن وجوده ممكن في الأزل على أن يكون الأزل ظرفا للإمكان لا أن إمكان
الحادث بشرط الحدوث ممكن أزلا ووجوده في الأزل محال دائما واعلم أن التحقيق

الزمان أمر وهمي

عندنا أن الزمان أمر وهمي يتقدر به المتجددات وبحسبه يكون العالم مسبوقا
بالعدم وليس أمرا موجودا من جملة العالم يتصف بالقدم أو الحدوث فإن ثبت
للفلاسفة وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة لم يمتنع سبق العدم عليه باعتبار
هذا الأمر الوهمي كما في سائر الحوادث وبهذا يظهر الجواب عن استدلالهم على

جواب عن استدلال الفلاسفة على قدم العالم

قدم العالم بأن وجود الباري عز وجل إما أن يكون متقدما على وجود العالم
بقدر متناه أو لا وعلى الأول يلزم قدم الزمان لأن معنى لا متناهي القدر وجود
قبليات وبعديات متصرمات لا أول لها وهو معنى قدم الزمان ويلزم منه
قدم الحركة والجسم لكونه متقدرا لها وعلى الثاني يلزم حدوث الباري سبحانه
وتعالى وقدم العالم لأن عدم تقدمه على العالم بقدر غير متناه إما بأن لا يتقدم
عليه أصلا وذلك بأن يحصل معه في وقت حدوثه فيكون حادثا أو يحصل العالم
معه في الأزل فيكون قديما وإما بأن يتقدم عليه بقدر متناه وذلك بأن لا يوجد
قبل ذلك القدر فيكون حادثا وهو محال فتأمل ثانيها أنه بعد ثبوت حدوث

استناد العالم إلى موجد قديم

العالم وإمكانه يتعين استناده إلى موجد قديم والكلام فيه حينئذ يقع في أطراف
الطرف الأول أن الممكن من خواصه أنه يحتاج في وجوده وعدمه إلى سبب
وأنه لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح ولتلازم هذين المعنيين بل لتقاربهما في المفهوم
جدا قد يجعل الثاني تفسيرا للأول والجمهور على أن هذا الحكم ضروري بعد
تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير أن يفتقر إلى برهان فإن معنى
الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج أن كلا من وجوده
وعدمه يكون لا لذاته بل لأمر خارج فإن قيل يحتمل أن لا يكون كل من وجوده وعدمه
لذاته ولا لأمر خارج بل بمجرد الاتفاق أجيب بأن هذا مما يظهر بطلانه
بأدنى التفات ولهذا حكم به من لا يتأتى منه النظر والاستدلال كالأطفال
ويقدح في بداهة هذا الحكم اختلاف البعض في نفس الحكم أو في بداهته والتفاوت
بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين إذ البديهيات لا يختلف العقلاء فيها

امكان الاختلاف في البديهي

والكون بينهما تفاوت لانا نقول البديهي قد يقع فيه الاختلاف لعدم تلخيص
الطرفين اولعنا دفي تصورهما وقد يقع فيه التفاوت جلا وخفا بحسب الالف
وعدمه فان الاولف لبعض البديهيات والاستيناس به يستدعي زيادة
جلا وعدمه يقتضي خفا على ان بعض المحققين حقق ان البديهيات قد
يكون في التصديق بها خفا بسبب خفا التصورات الواقعة فيه وخفا التصورات
بسبب خفا التصورات لا يقدح في كونها بديهيات فان التصديق بالبديهي
قد يتوقف على تصورات مكتسبة واما ما ذهب اليه المتكلمون من ان الله تعالى
خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخصص افعال المكلفين
باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضي ذلك وان قدرة القادر قد
تتعلق بالفعل او الترك من غير مرجح فليس من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح
المختار احد المتساويين من غير مرجح ونحن لا نقول بامتناعه فضلا عن ان يكون
امتناعه ضروريا ولكن هذا يستند عندنا اختلاف الكواكب ومواضعها واوضاعها
واما الفلاسفة القائلون بالايجاب دون الاختيار فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات
والاختصاصات بلا سبب بل يصرحون باستنادها الى الاسباب فاعليه لا اطلاع
لنا على تفاصيلها ففي الجملة لم يقل احد ممن يعتد به بوقوع الممكن بلا سبب

خلق الله العالم في وقت دون ذلك الوقت

عدم وقوع الممكن بلا سبب

وذهب غير الجمهور الى ان الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح كسبي واستدلوا عليه بوجوه
الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن ووقوع
احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان واجيب عنه بان التساوي
بالنظر الى الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل
الترجح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نفس المتنازع
لجواز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد
ونرجحه اثر حدث بعد ان لم يكن فيكون وجوديا ولا بد له من محل وليس هو
الاثر لتاخره عن الترجح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلا بد منه والجواب ان
الترجح مع الوجود لا قبله ولا يتصور رجحان الوجود مع كون الواقع هو العدم
ولو سلم فقيام ترجح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان فما ذهب اليه
بعض المتاخرين مما يرجع بالحلاف الى الوفاق وحاصله ان من يدعي المفردة
انما اراد ان هذا الحكم يحصل بنظر دقيق لا يتوقف على كبير تامل ومن يدعي
الكسبية انما اراد في الجملة كان يقال ان الحادث اذا حدث في الوقت المعين
فالعقل لا يمنع صحة تقدمه على الوقت الذي وجد فيه باوقات او تاخره عنه بساعات ولا
فاختصاصه بالوجود في ذلك الوقت بدلا عن العدم المجوز يفتقر الى مخصص
كان احد الامرين المتساويين مساويا لذاته راجحا لذاته وهو محال ضرورة فتعين

ان يكون

55

ان يكون الترجيح للوجود بدلا عن العدم بمرجح منفصل عن الحادث وهو الفاعل
المختار فانه غير مفيد اذ هو عين او الوجهين السابقين وقد علمت رده
وان تولد راجحا لذاته ممنوع كما سبق الطريق الثاني ان جماعة انكروا امتناع
وقوع الممكن بلا سبب كذي قراطيس واتباعه القائلين بجواز وقوعه بلا سبب
وان وجود السموات بطريق الاتفاق فلا بد من التعرض لا يراد بعض شبه
استندوا اليها وبيان ردها لئلا يوردها على السالكين بعض الشياطين فنقول
ذكر الامام لهم شبها فاسدة تنبئ عن بضاعة من العقول كاسدة منها انه
لو احتاج الممكن الى مؤثر فتاثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو ايجاد
للموجود وتحصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين اعني العدم
الذي كان والوجود الذي حصل والجواب انا نختار ان التاثير حال الوجود
فان اريد بايجاد الموجود ايجاد الموجود بالوجود الحاصل بهذا الايجاد فلا نسلم استحالته
كما في القابل فان السواد قائم بالجسم الاسود بهذا السواد وان اريد الموجود بوجود
اخر سابق فلا نسلم لزومه فان الوجود الحاصل بالتاثير مقارن له وقد
نختار ان التاثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين لان آن الاثر عقيب آن التاثير
بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومعنى الاستعقاب آن لا يتخللهما
آن فيكون التاثير في آن عدم الاثر ويكون معنى تاثير المؤثر في الممكن اخراجه
اياه من العدم الى الوجود ومنها انه لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤثر وترجحه
بلا مرجح لما وقع واللازم باطل كما في الضرورة كما في العطشان يشرب احد القدحين
والجائع ياكل احد الرغيفين والهارب من السبع يسلك احد الطريقين مع فرض
التساوي وعدم المرجح في الجميع والجواب بعد تسليم عدم المرجح عند العقل
اصلا ان هذا البحث من وقوع الممكن بلا سبب وترجح احد طرفيه على الاخر
بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد الامرين المتساويين من غير مرجح ومخصص
وهو غير المتنازع فان قيل هذا الاختيار والترجيح امر ممكن وقع بلا سبب
وفيه المطلوب قلنا ممنوع بل انما وقع بالارادة التي من شانها الترجيح
والتخصيص ومنها انه لو كان الممكن محتاجا في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه
في عدمه ايضا وبيانها واللازم باطل لان العدم نفي محض لا يصلح اثرا والجواب
ان العدم ان لم يصلح اثرا منعنا الملازمة لجواز ان يتساوى الوجود والعدم بالنظر
الى ذات الممكن لكن لا يحتاج العدم الى المؤثر لعدم صلوحه لذلك على ان
الوجود فان المقتضي فيه سالم عن المانع وان صلح اثرا منعنا بطلان اللازم
وهو ظاهر وتحقيقه انه وان كان نفيا صرفا بمعنى ان ليس له شائبة الوجود
العيني لكن ليس نفيا صرفا بمعنى ان لا يتصف العقل الا بما يتصف بالوجود بل هو عدم

ذكر شبه القائلين بجواز وجود السماوات بطريق الاتفاق

مضاف الى الممكن الوجود فيستند الى عدم علة وجوده بمعنى احتياجه اليه عند
العقل حيث يحكم بانه انما يترتب على عدمه الاصلي او اتصف بعدمه الطاري بنا
على عدم علة وجوده مستمرا او طاريا فان قيل العدم لا يصلح علة لان العلية
وجودية لكونها نقيض اللاعلية العدمية فيفتقر الى موصوف وجودي ولانه
لا تمايز في الاعدام فلا يصلح بعضها علة وبعضها معلولا قلنا مجرد صورة السلب
او الصدق على المعدوم في الجملة لا يقتضي كون المفهوم عدميا بحسب جزئياته
ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وقد سبق مثله وعدم تمايز
الاعدام ممنوع والتحقيق ان تساوي طرفي الممكن ليس الا في العقل فالمرجح
لا يكون الا عقليا وعدم العلة او عدم الممكن ليس نفيا محضا بل كل منهما ثابت
في العقل متمايز عن الآخر فيصح احدهما علة للآخر في حكم العقل ولا يلزم منه
انسداد باب اثبات الصانع عز وجل لان ذلك انما يلزم لو لم يكن الموجود علة للموجود ومنها ان الممكن لو احتاج الى المؤثر فتأثيره اما في ماهية
بحسب الخارج ومنها ان الممكن لو احتاج الى المؤثر فتأثيره اما في ماهية
الممكن او وجوده او موصوفيته بالوجود اذ لا يعقل غير ذلك والكل باطل اما الاول
فلما مر في نفي مجعولية الماهية من ان الماهية ماهية والوجود وجود
والموصوفية موصوفية سوا وجد الغير او لم يوجد وان حال الوجود لا تأثير فيه
وان الموصوفية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان والجواب ان التأثير
في الماهية بان يجعلها متحققة لا بان يجعلها ماهية وفي الوجود الخاص بان
يحصله للماهية لا بان يجعله وجودا ومنها انه لو وجدت مؤثرية المؤثر
في الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل منها امرا ممكنا له مؤثر واحتاج اليه فيتسلسل
ولا يندفع بان مؤثرية المؤثر او احتياج الاحتياج عينه لان ذلك يمتنع في الامور
المتغايرة والجواب ان كون المؤثرية او الاحتياج اعتباريا لا ينافي
كون المؤثر مؤثرا والممكن محتاجا على ما سبق غير مرة وما يقال من انه لو جعل
لها تحقق في الاعيان كان جهلا لانتفا المطابقة وان كلا منهما صفة قبل
وجود الموصوف في العقل دون الخارج فيستحيل قيامها في الذهن فجوابه ان عدم المطابقة للخارج انما
يكون جهلا اذا حكم العقل بالثبوت في الخارج ولم يثبت ولان الحاصل قبل الاذهان
هو كون الشي بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو المؤثرية او
الاحتياج الطرف الثالث الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته
على السوا لا اولوية لاحدهما على الآخر كما مر وقيل العدم اولى بالممكن جوهرا
كان او عرضا ذاتيا كان او انفيا لتحققه بدون تحقق سبب يؤثر ولحصوله
بانتفا شي من اجزا العلة التامة للوجود المفتقر الى تحقق جميعها ولا معنى للعدم
الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها ولا معنى
المركب

منع عدم تمايز الاعدام

استناد وجود الممكن وعدمه

المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سوا تحقق البعض او لم يتحقق وهذا القدر
لا يقتضي اولوية العدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقتضا للعدم وقيل
العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها ثم ليرا امتناع
البقا عليها واستدل الجمهور بوجوه الاول انه لو كانت احد الطرفين اولى بالممكن نظرا الى
ذاته فمع تلك الاولوية اما ان يمتنع وقوع الطرف الآخر فيكون الطرف الاول واجبا للذات
الممكن فلا يكون ممكنا بل واجبا او ممتنعا وهو محال واما ان يمكن وحينئذ اما ان يكون
بلا سبب يرجحه فيلزم ترجح المرجوح اعني الطرف الغير الاولى او يكون بسبب يرجحه
رجحانه فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى بالنظر
الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب وهو محال واجيب بانه لا يلزم من
توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية وذلك لان
التقدير ان المراد بها رجحان ما لا الى حد الوجوب الثاني ان الممكن يقتضي تساوي
الوجود والعدم بالنظر الى ذاته لما ان كلا منهما لا يكون الا بالغير فلو اقتضى احدهما الذات
لزم اجتماع المتنافيين اعني اقتضا التساوي واللااقتضاه واجيب بانا لا نسلم
ان الممكن يقتضي تساوي الطرفين بل لا يقتضي وقوع احدهما وهو لا ينافي اقتضا
احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع على ما هو المراد بالاولوية الثالث انه لو
كان احد الطرفين اولى بذات الممكن فاما ان يمكن زوال تلك الاولوية بسبب
او لا فان امكن لم تكن الاولوية ذاتية لتوقفها على عدم ذلك السبب ولان ما بالذات
لا يزول بالغير وان لم يمكن كان الطرف الاولى ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل
واجبا ان كان هو الوجود وممتنعا ان كان هو العدم واجيب بانه لا يلزم من
امتناع زوال اولوية الوجود او العدم بالمعنى الذي ذكرنا وقوعه فضلا عن كونه
ضروريا ليلزم وجوب الممكن او امتناعه وذلك لانه يجوز ان تقتضي ذات
الممكن الوجود اقتضا ما لا الى حد الوجوب والوقوع ويقع العدم باقتضا اسباب
خارجية تنتهي الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس وتكون الاولوية الذاتية
بحالها باقية غير زايلة ولا حاصل ما اجيب به عن هذه الاوجه بحث بعضهم تفصيلا
فقال الذي يقتضيه النظر الصايب انه ان اريد باولوية الوجود او العدم ترجحه
بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فظاهر انه مردود لانه حينئذ
يكون واجبا او ممتنعا لا ممكنا وان فسر بها انه يلزم لو لم يمكن وقوع الطرف
الآخر بترجح خارجي قلت فيتوقف وقوع الطرف الاولى او العدم المرجح الخارج وان
اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه
فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا
لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضا للوجود او العدم لا الى حد الوجوب ليلزم كونه

علة احتياج الممكن

في علة احتياج الممكن
واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه انتهى الطرف الصواب اختلف
وهو نه وعدمه الى السبب المرجح فعند الفلاسفه وبعض المتكلمين واختاره البيضاوي
هو الامكان وعند قدما المتكلمين هو الحدوث بل قال بعضهم هو بعينه اكثر المتكلمين
هو الامكان والحدوث معا بمعنى انها مركبة منهما على ان كلا واحد منهما
وعند بعضهم هو الامكان بشرط الحدوث احتج الفلاسفة على
جزء لها وعند بعضهم هو الامكان بشرط الحدوث ... يقتضي للوجود او العدم بالنظر
اثبات دعواهم بان العقل اذا لاحظ كون الشي غير مقتضي للوجود او العدم
الى ذاته حكم بان وجوده او عدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج
لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ وعلى ابطال مذهب المخالف بان الحدوث
وصف للوجود ومتاخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود
متاخر عن تاثير المؤثر وتاثير المؤثر متاخر عن الاحتياج اليه والاحتياج اليه
متاخر عن علة الاحتياج وجزئها وشرطها فلو كان الحدوث علة للاحتياج او
جزءها او شرطها لزم تاخر الشي عن نفسه ولما دفع بعض المتكلمين على هذا
عارضهم بقوله سبب الاحتياج هو الحدوث لان العقل اذا لاحظ كون الشي قد يوجد
بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه
ممكنا ضروري الوجود والعدم ولا يجوز ان تكون تلك العلة الامكان لانه كيفية
لنسبة الوجود الى الماهية فيتاخر عن الوجود المتاخر عن ان تاثير المتاخر عن
الاحتياج الى المؤثر واجيب عن تمسك الفريقين بان هذه العلية انما هي بحسب
العقل بمعنى انه يلاحظ الامكان او الحدوث فيوجه الاحتياج لا بحسب الواقع
ونفس الامر ومن هنا ذهب بعضهم الى ان الحق ان كلام الفريقين في الدفع مغالطة
وان ما اختاره المتاخرون من ان العلة اما الامكان او الحدوث احق بالاعتماد واما
ما اعترض به عليه من انه لو كانت علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان او الحدوث
وهما لازمان للممكن والحادث لزم احتياجهما حالة البقا اليه لوجوب دوام المعلول
بدوام العلة واللازم باطل لان التاثير الصادر من المؤثر اما في الوجود وقد
حصل بمجرد وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق واما في البقا
او في امر آخر متجدد وهو تاثير في غير الباقي اعني الممكن والحادث فيلزم استغناؤهما
عن المؤثر وكون الامكان علة الاحتياج فساده اظهر وهو احتياج الممكن الى
المؤثر حال عدمه السابق مع انه نفي محض لا يحتاج الى ... له مؤثر فقد اجيب
عنه بان معنى احتياج الممكن او الحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود له
او العدم او استمرارهما على تحقق امر او انتفائه بمعنى امتناعه بدون ذلك وعدم
دوام الاثر بدوام المؤثر واذا تحقق ذلك الامر فاستمرار الوجود اعني البقا ليس الا
للاوجود بالاضافة الى الزمان الثاني وصحة قولك وجد فلم يبق ولم يستمر لا تدل

لو

[illegible]

الطريقين
على مغايرة البقا لمطلق الوجود والانعدام في ذلك فان قلت ما المختار من هذه
الطرق قلت لا شك ان طريق الحدوث هي طريق جماهير اهل السنه وان طريق الامكان هي
طريق الحكما الا ان السعد وابن السبكي والقاضي البيضاوي على ترجيح طريق الامكان
ترجيح طريق الامكان
وسنا تي في قوله وجايز في حقه ما امكنا جنوحه اليه واحتج له بانها تستلزم دوام
احتياج الممكن الى المؤثر ضرورة استواء طرفي وجوده وعدمه على الدوام المستلزم
للاحتياج للمرجح بخلاف طريق الحدوث اللازم له استغنا الحادث عن المحدث بعد
الحدوث ضرورة انه الاخراج من العدم الى الوجود وقد انقطع بمجرد الوجود واجيب
بلزوم دوام الاحتياج ان شرط بقا الجوهر بقا الاعراض عليه وهي دائمة التجدد
فيلزم ان الجوهر في وجوده دائم الافتقار الى الموجد كما علم مما مر انتهى ومن هنا ذهب
بعضهم الى ان الحق ان الطرق الاربعه موصله الى العلم بالصانع وانها اما ان تعتبر
في الذوات او في الصفات فتكون حينئذ الطرق الموصله ثمانية من ضرب اربعة
في اثنين او العكس وان اسقط منها طريق الامكان بشرط الحدوث لرجوعه في التحقيق
الى طريق الاستدلال بمجموع الامكان والحدوث سقط من الثمانية طريقان فالباقي
ستة طرق وهو ملحظ الفخر في اربعينه حيث عدها كذلك وان اسقط منها طريق
ملحظ الفخر
التركيب من الحدوث والامكان شطرا وشرطا لتركبها من طريقي الحدوث والامكان
كان الباقي اربعة طرق وهو ملحظه في معالمه حيث عدها كذلك فان قلت هل
يبنى على طريقي الامكان والحدوث فائدة غير ما مر قلت قال بعضهم نعم وهي انه
فائدة علة حدوث الممكن
على ان علة الاحتياج الممكن الى المؤثر امكانه يلزم ان يحتاج العدم السابق في استمراره
فيما لا يزال الى الفاعل ولا يلزم من احتياجه اليه ان تكون موجودا بل بمعنى انه قادر
على ازالته بان يجعل في مكانه الوجود ولا يلزم ان يحتاج على طريقة الطرق افرادا
وتركيبا واما العدم الثابت للعالم في الازل فليس بممكن الامكان الخاص حتى يحتاج
الى فاعل بل هو واجب واما العدم الطارئ اعني اللاحق للممكن بعد وجوده
فمحتاج الى المؤثر على الطريقين قلتيا مل وانه على طريق الاستدلال بالامكان المجرد
يلزم تاخر العلم بحدوث العالم عن العلم بثبوت الصانع وعلى طريق الاستدلال
بالحدوث افرادا وتركيبا يلزم ان يتقدم العلم بحدوث العالم على العلم بثبوت الصانع
وبيانه بانا اذا عرفنا ان العالم ممكن بذاته ويدل على ذلك افتقاره وان كل ممكن
بذاته من حيث هو هو قابل للوجود والعدم فالوجود له ليس من ذاته وكل
ما ليس له الوجود من ذاته فالوجود له من غيره ثم ذلك الغير لابد وان يكون الوجود
لذاته والا لزم ان يفتقر الى ما افتقر اليه العالم والدور او التسلسل وهو ما مر باطل في حدوث
العالم وباقي في قدم الصانع فثبت بهذا العلم بوجود واجب لذاته مؤثر في العالم
فقد حصل لك من هذا العلم بالصانع لكن مع احتمال ان يكون صانعا باللزوم الذاتي

فلا يكون العالم حادثا بل قديما كما تقوله الفلاسفة واحتمال ان يكون صانعا بالاختيار
فيكون العالم حادثا فيحتاج الى دليل اخر لاثبات حدوث العالم لتتميز من الفلسفي
المتدارك لك واثبات الصانع اذ لم يهتد الى الحدوث المنفرد انت عنه بالمعدالية
اليه فنقول صانع العالم اما ان يكون اوجبه بطريق التعليل او الطبع او
الاختيار اذ جهات التاثير منحصرة في هذه الثلاث فان كان موثرا لا يخلوا اما
ان يصح منه الترك اولا والاول هو الفاعل المختار والثاني اما يتوقف تاثيره
على وجود شرط وانتفاء مانع اولا والاول الطبيعة والثاني العلة ثم نقول
لا جايز ان يكون تاثير صانع العالم فيه بطبع ولا بعلة لان تاثيره كذلك لا يجوز
ان يخصص مثلا عن مثل ضرورة امتناع اختلاف معلول العلة الواحدة
ومطبوع الطبيعة الواحدة وصانع العالم قد خصص مثلا عن مثل فتعين ان
يكون فاعلا بالاختيار فناخذ من هذا قياسا منتجا لمطلوبك فنقول العالم
موقع بالاختيار وكل موقع بالاختيار فهو حادث فالعالم حادث اما انه موقع
بالاختيار فلما علمت من ابطال التاثير بالعلة والطبيعة واما ان كل موقع
بالاختيار حادث فلان اختيار وجوده يستلزم سبق عدمه والا لزم تحصيل
الحاصل وتعلق الايجاد بما لا يصح كونه مسبوقا بالعدم فانت ترى كيف تاخر العلم
بحدوث العالم في هذه الطريقة عن العلم بوجود الصانع فاتضح الفرق بينها وبين
غيرها انتهى مع تلخيص شديد واقول انت اذا تاملت وجدت لكنا خرا انما هو العلم
بحدوث العالم حدوثا زمانيا عن العلم باختيار صانعه لا عن العلم بثبوت صانعه الامكان
قلنا مسلم فان نظمت كلام الناظم يجري على اي الطرق قلت هو الطريق
المجرد اقرب خاتمة بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في الاختلاف في مجعولية ماهية الممكن
ماهيته فذهب المتكلمون وجزم به صاحب جمع الجوامع الى انها مجعولة
بمعنى ان كل ماهية بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور
الفلاسفة الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول والمعتزلة مع
وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسايط استدل المتكلمون بوجوه
الاول ان كلا من المركبة والبسيطة ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن يحتاج الى
الفاعل لما مر من ان علة الاحتياج هي الامكان وهو دائر معها واعترض بان
الامكان نسبة فيقتضي التعدد فينافي البساطة فلا تكون الماهية البسيطة
من مشمولات المجعولية واجيب بان الامكان ليس نسبة من اجزاء الماهية
حتى يختص بالمركبة بل بين الماهية ووجودها لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود
والعدم مع قطع النظر عن الوجود ولا يعقل عروض الامكان للماهية بسيطة
كانت او مركبة ومع ملاحظته يتصور عروضه لها ومعنى كون الامكان ذاتيا لها
انها



انها في نفسها بحيث اذا نسبها العقل الى الوجود ويعقل بينهما نسبة هي الامكان
وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل وقد اجيب ايضا بانه لو لم تكن البسيطة
مجعولة لم تكن المركبة مجعولة لانه اذا تقرر في الخارج جميع بسايط المركب حتى
الجزء الصوري من غير جاعل تقرر المركب ضرورة لانفكاك يجوز ان يكون لكل جزء
تقرر ويتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع كما تقولونه في مجموع التصورات
وتصور المجموع لانا نقول الفرق بين مجموع التصورات وتصور المجموع
حسب الخارج غير معقول وانما ذلك بحسب الاعتبارات المتعلقة بالامور المتعددة
فانه تصورات متعددة وثانية تصور واحد من غير ملاحظة التفاصيل واجيب
عن هذا الوجه بان معنى احتياج الممكن الى الفاعل ان وجوده ليس من ذاته بل
من الفاعل الثاني ان الفاعل لابد ان يؤثر في الماهية ويجعلها تلك الماهية في الخارج
حتى يتحقق الوجود لان ذات المعلول عند اتصافها بالوجود من الفاعل لا يجوز
ان تكون حاصلة في الخارج بكمالها لابد ان يبقى شي منها يحصله الفاعل ولو هيئة
اجتماعية والا لكان المعلول متحققا سواء تحقق الفاعل او لا فلا يكون للفاعل تاثير
فيه ولا له احتياج الى الفاعل واجيب عن هذا ايضا بانه لابد للاعلى ان ماهية
المعلول لا تكون حاصلة متحققة بدون الفاعل والحصول والتحقق هو الوجود وهذا
لا ينافي كونها متقررة في نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل والا ما نثبتوا له هذا فيها الثالث
انه لا تقرر للماهية في الخارج بذاتها فيكون تقررها فيه بالفاعل ضرورة ولا معنى
لمجعولية الماهية سوى هذا واجيب عنه ايضا بانه ان اريد بالتقرر التحقق والثبوت
فهو الوجود وان اريد كون الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج فلم يأتوا بما يدل
على ذلك بالفاعل اذا علمت هذا علمت ان الوجوه الثلاثة على تقدير تمامها لا تفيد
الا كون حصول الوجود لها واتصافها به بالفاعل ولما استدلالهم بانه لا نزاع في
ان للعلة جعلا وتاثيرا في الممكن فالمجعول اما الماهية او الوجود او اتصاف الماهية
بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى بعض في المركب خاصة وكل من الامور الاربعة
ماهية من الماهيات فيكون المجعول هو الماهية فقد اجيب عنه بان النزاع
انما هو في الماهيات التي هي حقائق الاشياء لا فيما صدقت هي عليه من الافراد وما ذكر
انما اقتضى ان يكون المجعول ذلك البعض الذي هو من افراد ماهية الاتصاف مثلا
والوجود الخاص الذي هو من افراد ماهية الوجود وكذا الاتصاف والانضمام واستدل استدلال القايلين بعدم مجعولية الماهية
القايلون بعدم مجعولية الماهية بانه ما يكون الانسان انسانا لو كان بالفاعل لارتفع
بارتفاعه فيلزم ان لا يكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو محال واجيب
عنه بانه ان اريد انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب فلا
نسلم استحالته فان عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود وينتفي الماهية بعدمه

نفسه

فيكذب الايجاب فيصدق السلب وان اريد بطريق العدول بان يجعل اللاانسان في
حسب الخارج وتكونه لاانسانا فلا نسلم لزومه كان عند ارتفاع الفاعل لا يبقى
الانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب هذا وقد قال بعض الفضلاء لا يخفى ان
مجعولية الماهية الممكنة فسرت تارة باحتياجها الى الفاعل في وجودها الخارجي
ووجودها الذهني وفسرت تارة بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي فقط
اذا تقرر هذا فقول المواقف ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل — مبتدا
وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض
والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لو تصورنا الاربعة
ليست بزوج لم تكن اربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم ووجوده
حتى لو تصورنا جسما ليس بمتناه او ليس بحادث كان جسما ولا خفا في ان احتياج
الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم الهوية دون الماهية وان — الفرق بين لازم
الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل مركب لا يحتاج — الهوية والماهية
الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية
تعرض للماهية في الجملة اعني للماهية بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة ومرجعه — الماهية المخلوطة
الى الهوية وان لم تعرض للماهية من حيث هي ومن قال ان يريد ان يعرض للماهية
من حيث هي المجعولية في الجملة اي بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى
الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من
عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد
ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط وان اشتركا في الاحتياج
الى الفاعل بالنظر الى الهوية رافع للنزاع وان صلح محلا لتلك الاقوال فان من المعلوم
المقرر ان ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن واخر بالنسبة الى — خبر المبتدا السابق
وجوده حتى تكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر في الخارج
بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية
بمعنى صيرورتها موجودة على ان من المحققين من ذهب الى ان المطلب ان يقال
معنى قولهم الماهيات ليست بمجعولة انها في حد انفسها لا يتعلق بها جعل
وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم
يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل
بينهما فتكون احديهما مجعولة لتلك الاخرى ولذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود
بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهيات باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها
متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فانه الصابغ
مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا والصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ
في الخارج

في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة
ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا
المعنى مما ينبغي ان لا يتنازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية مطلقا عن الماهيات
بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه انفا انه الحق قال ومن ذهب الى
ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالفرق — جعل الماهية المركبة مجعولة
باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل — دون الحقيقة البسيطة
الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان اراد كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب
في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض
وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط وفي المركب تشاركا في ثبوت المجعولية
بحسب الوجود والحاجة الى التاثير وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويتمايزان
بان المركب يحتمل في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا
ايضا صوابا بلا ريبة انتهى فان قلت ذكر هذه الماهية في بحث انتفاء شيئية
المعدوم اولى لتفرع كون الماهيات مجعولة على القول بان المعدوم ليس بشيء ومقابله — لا بمجرد ثبوت مناسبة
على ان المعدوم شيء قلت بمجرد ثبوت مناسبة لها بذلك البحث احتياج الممكن — لها بذلك
في وجوده الى الفاعل بل هذه المناسبة اتم فهي اولى فان قلت فلم جعلها هذه المسئلة — بيان العلم بالماهية نافعا
متصلا بالايجاب قلت لا بل هي مما يتفرع عليه فان قلت فالماهية قلت قال — يجيء محل الجهل
بعض المحققين الماهية لفظة مشتقة من ما هو ولذا قالوا ماهية الشيء
ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو — معنى الماهية والكمية
ولا خفا في ان المراد ما هو الذي لطلب الحقيقة دون الوصف او شرح الاسم
وتركوا التقييد اعتمادا على انه المتعارف واحترازا عن ذكر الحقيقة في تعريف الماهية
لئلا يلزم التعريف بالمساوي خفاء وجلاء ومن القوم من صرح بالقيد فقال
الذي تطلب به حقيقة ما به الشيء هو هو وانت خبير بان ذكر بعينه معنى
الماهية وان هذا التفسير لفظي فلا دور وقد تفسر ما به الشيء هو هو ويشبه
ان يكون هذا تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق
على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشيء ذلك الشيء فانا نتصور
حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا ولا فاعلا وبالجملة نبني هذا التفسير على
ان نفس الماهية ليست بجعل الجاعل كما مر فلذا اعرضت ببيانها عنه ثم الماهية
اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء ولا حقيقته
بل ماهيته اي ما يتعقل منه واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد يراد — معنى الهوية
بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما صدق عليه
الماهية من الافراد انتهى ثم بين الانقسام باعتبار عقلي وكذا الوجوب والامكان — الامتناع والوجوب والامكان

عند المحققين لان الوجوب مثلا لو كان موجودا لكان واجبا ضرورة انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال نظرا الى ذاته فلم يبق الواجب واجبا وهو محال لامتناع الانقلاب والواجب ماله الوجوب فينتقل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة وهو محال وكذا المقول في الامكان ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الوجود والبقاء والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والموصوفية واللزوم ونحو ذلك جعله في التلويحات قانونا كليا لا اعتباريات فالمطلوب بان البارئ تعالى موجود وواجب ومتعين وواحد وقديم وباق في الخارج لا في الذهن فقط وكذا امكان الانسان وحدوثه ونحو ذلك لانا نقول هذا لا يفيد كون الوجوب والامكان وغيرهما امورا متحققة في الخارج لها صور عينية قائمة بالموضوعات كبياض الجسم لان معنى قولك البارئ تعالى واجب في الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو الوجوب ومعنى قولك الانسان ممكن انه اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولك الشيء متعين او واحد او كثير او قديم او حادث في الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى الذهن كانت النسبة بينهما الايجاب لا السلب والله الموفق فان قلت اطنبت في هذا المقام قلت نعم لا يحركك ما ذكرت نفوسا الفت الجمود واذهانا مالت الى استصحابها الى الجمود فان هذا المبحث عليه مدار العقائد وهو من اشرف المقاصد ولما كان الايمان والاسلام باعتبار اصل متعلق مفهوميهما من مباحث علم الكلام وباعتبار عوارضهما من مباحث الفقه ولذا يذكران في الفقه ويبحث عنهما اهلهما بالاعتبارين واختلف صنع المتكلمين في وضعهما فمنهم من يوخر مباحثهما عن الالهيات والنبوات والسمعيات لكونهما متعلقتها ومنهم من يقدمهما ضرورة بحث الخائض في تلك المذكورات عنهما وترجح عنده هذا الطريق قدمهما وبدا بالايمان لاصالته وتبعية الاسلام له وانحصارهما في حديث جبريل الطويل كما يأتي تفصيله تقديم الاسلام نظرا الى جهة متعلقاته وهو الاعمال بعد حصول التصديق فقال وفسر بالبناء للمفعول اي حدّ عنه جمهور الاشاعرة والماتريدية الايمان افعال اصله أأمان بهمزتين ثانيتهما ساكنة ابدلت الثانية لسكونها من جنس حركة ما قبلها كما تقتضيه القاعدة في ذلك فعله افعل مثل اكرم اكراما لا افعال والايمان مصدره على افعال والمفاعلة اما للتعدية بحسب الاصل كان المومن المصدق جعل الغير امنا من تكذيبه ومخالفته واما للصيرورة كانه صار ذا امن من ان يكون مكذوبا وقد يعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه من ربه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله

تعالى

تعالى وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين فامن له لوط وهو في اللغة التصديق سواء كان المصدق به متعينا او مجملا عاما او خاصا حقا او باطلا كان بالقلب فقط او بهما وملخصه انه اخذ الشيء صادقا والصدق مما يوصف به المتكلم والكلام والخبر فالمراد بقبح تطبيقه بالشيء باعتبارات مختلفة مثل امنت بالله اي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وامنت بالرسول عليه السلام اي بانه مبعوث من الله تعالى صادق فيما جاء به وامنت بملائكته عليهم السلام اي بانهم عباده المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بذكورة ولا انوثة ليسوا ابناء الله تعالى ولا شركاءه وامنت بكتبه وكلماته اي بانها منزلة من عند الله تعالى صادقة فيما تضمنته من الاحكام وامنت باليوم الاخر اي بانه كائن البتة وامنت بالقدر اي بان الخير والشر بتقدير الله تعالى ومشيئته وان رجع الحكم الى القبول والاعتراف واما في العرف فنفسه من سبق ذكرهم بالتصديق اي المحمود شرعا وهو تصديق محمد صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه به من الدين بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال وان كان في اصله نظريا كوحدة الصانع عز وجل ووجوب الصلاة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا كالايمان بجانب الانبياء والملائكة ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا كالايمان بجمع من الانبياء مثل ادم ومحمد وجمع من الملائكة كجبريل وعزرائيل حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا ولا يكفي لوجوب الايمان بالشيء المعين مجرد ثبوته بحيث يكون انكاره كفرا بل لا بد لهذا الغرض من تواتر وجوده حتى يبلغه حد القطع ولا الايمان التفصيلي المعتبر للايمان الاجمالي وان اكتفى بمجرد اتصاف محلهما باصل الايمان واعلم انه ليس المراد من التصديق هنا ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول لما وقع فيه والا لزم ان يكون كل عالم بصدقه عليه السلام مؤمنا وليس كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين بصدقه كما يشهد به يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم بل المراد منه هنا الاذعان والقبول لما وقع فيه من ذلك والانقياد له وسكون النفس اليه واطمئنانها به وقبولها لذلك بترك التكبر والعناد وبناء الاعمال عليه بحيث يصح ان يطلق عليه اسم التسليم على ما صرح به الغزالي فان قلت فهل هو قسم التصور حتى يعود على المنطق في ادائه العلم اما تصور واما تصديق قلت كلا لا انما التنوع واللغة طال النزاع بين المصنف يعني صدر الشريعة وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور في اوائل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه

مطلب الايمان التفصيلي المعتبر من الايمان الاجمالي

ابن سينا

هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به
وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او اللاوقوعها وتسميته تسليما زيادة
توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم" انتهى واقول بعض
المحققين جزم بان الاذعان امر اخر وراء التصديق كما يوجد من قولهم بل المراد
منه الى اخره تصادق الناس فالتوهم فتامل فيه فان قلت فهل هذا التصديق
المنطقي هو اللغوي قلت قال في شرح المقاصد ان ابن سينا صرح بان التصديق
المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوي المعبر عنه في الفارسية
بكرويدن المقابل للتكذيب انتهى وسياتي عنه ان الايمان لم يتغاير معناه اللغوي
وانما اعتبر فيه شرعا زيادة قيود فان قلت التصديق المنطقي شامل لليقيني
والظن والمطلوب في الايمان القطع فلا يكون عينه قلت ان اردت بالقطع الجزم
عدم تجويز النقيض حالا ومآلا فممنوع ارادة طلبه للمحققين وان اردت به
الذي ليس معه احتمال النقيض بالفعل حالا فلا ريب في ان الظن بل يجامعه ولا
شك انه يكتفي به بحيث كان لا يخطر معه احتمال النقيض على ما ذكره صاحب المواقف
مع بيته القول بانه لا يبقى الايمان من التصديق والاذعان وما نقل من السعد
تصريحه بان المعنى المعبر عنه بكرويدن امر قطعي فلا يجامع الظن غير صحيح لعدم
ثبوته بل الثابت عنه التصريح بانه من العلم ومن الظن صح كما في شرح
فان قلت فقد قال في شرح المقاصد ان التصديق يخالفه التكذيب وينافيه التوقف
والتردد فهذا انصح باعتبار القطع فيه قلت اراد بالتوقف والتردد عدم الجزم الحالي
اذ لا يعتد به الا اذا كان جزما حاليا خاليا عن التوقف والتردد فتامل فان قلت
فهل هو من مقولة الفعل او الانفعال قلت ذهب جماعة الى انه من مقولة
الافعال الاختيارية ثم منهم من فسره بانه ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر
والربط امر كسبي يحصل باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل راس العبادات
ويقع به التكليف ومنهم من فسره بانه ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر
حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وسياتي بسطه وذهب
جماعة الى انه من مقولة الكيفيات النفسانية والادراكات وهذا ما جزم به السعد
فانه قال انا لا نعلم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله
وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتاثير
من القلب ونقطع بان هذه الكيفية للنفس قد يحصل بالكسب والاختيار بمباشرة
الاسباب وقد يحصل بدونها فغاية الامر انه يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون
تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المامور به واما ان هذا فعل وتاثير من النفس
لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فممنوع بل معلوم الانتفاء

هل التصديق المنطقي في الايمان هو اللغوي

هل التصديق من مقولة الفعل او الانفعال او الكيف

فقطع

بلغ

السابع

71

فقطعا حلولات الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما هو الانصاف به
حقيقة الاحوال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف استعمالات اسماء الفاعلين
والملاقاة بها باعتبار رضاها وافعالها وما وقع في كلام كثير من علماء الملة وعلماء الامة
من التعبير بالعلم والمعرفة والاعتقاد فلان التصديق ينبغي حمله على العلم النفسي
بالمعنى الاعم على ما سياتي ولا شك ان التصديق من جنس الادراكات والاعتقادات
لكنه في الايمان مشروط بقيود وخصوصات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود
والاستكبار وقد وقع في كلام امير المومنين واكد سبطي سيد المرسلين ان الايمان معرفة
والمعرفة تسليم والتسليم تصديق وذهب جماعة كامام الحرمين والرازي الى انه من
جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة ولا يحسن عده خلافا في
المذاهب الى انه كلام النفس لا يكفي في دفع المطالب بيان انه من اي نوع من انواع
الاعراض ومن اي مقولة من المقولات العشر ولا يجب لهم سوى تسليم انه
من الكيفيات النفسية الحاصلة بالاختيار الخالية عن الجحود والاستكبار فقيل
وليت شعري انه اذا لم يكن من جنس الادراكات والاعتقادات فما معنى تحصيله
بالدليل والتقليد وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد
على ان كلام النفس ليس بمتعين ان يكون علما او ارادة بل كل ما يحصل في النفس
بتحصيل من حيث يدل عليه بعبارة او الجارحة او كتابة فهو كلام النفس سواء كان علما
او ارادة او طلبا او اخبارا او استخبارا او غير ذلك فان قلت نحن لا نشك ان الايمان
مكلف به وكل ما هو كذلك يجب ان يكون مقدورا اختياريا على ما هو مقرر في الاصول
الفقهية فلا يستقيم ثبت القول بالكيفية لعدمها فيها قلت اجيب عنه
بانه ليس معنى كون المامور به مقدورا اختياريا انه يكون البتة من مقولة الفعل
المتجددة بنازع في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل بمعنى
ان يصح تعلق قدرة المكلف به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان هو في نفسه
من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه
لا اله الا الله هل انظروا ماذا في السموات والارض او الانفعالات كالتسخن والتبرد
او الحركات والسكنات او غير ذلك كالصلاة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا
فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها
فكون الايمان مامورا اختياريا مقدورا مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية
بكسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته على انه لو لزم
كون المامور به هو الفعل بمعنى الاثر على ما وقع التصريح به في كلام البعض جاز
ان يكون معنى الامر بالايمان الامر باتباعه وانشائه كما في سائر الواجبات فان قلت
اعتبار الاختيار في حصول التصديق اللغوي وكون التصديق الحاصل بدونه ليس بايمان

سند القول بكون الايمان من مقولة الكيف

ذهاب امام الحرمين والرازي الى ان التصديق من جملة كلام النفس

عند بنا في الجواب بكون الايمان مامورا به وكيفية نفسانية

ق

ادعى

يدل على ان تصديق الملائكة عليهم السلام بما اتى عليهم والانبيا عليهم السلام بما
اتيهم والتصديق بما سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم مكتسب كله بالاختيار
قلت نعم على ان بعض المتاخرين ذهب الى ان الملائكة ليسوا مكلفين
بالايمان لحصوله لهم بالضرورة كالعلم بنفيه احكام الالوهية نحو الحق فمن
شاهد المعجزة توقع في قلبه صدق النبي صلى الله عليه وسلم ضرورة فههنا
الاكتفاء بذلك ولا يطالب بابتداء تصديق اختياري لانه تحصيل للحاصل نعم
يطالب بالبقاء عليه وعدم مقابلته بالرد والاستكبار فان قلت فهم مما سبق
انه لا منافاة بين العلم والمعرفة والاعتقاد والتصديق واذا كان الامر على ما ذكر
فما بال علمائنا اطبقوا على فساد ما ذهب اليه الشيعة وجهم بن صفوان وابو
الحسين الصالحي من القدرية وان كاد يميل اليه الاشعري من ان الايمان
هو معرفة جميع ما علم مجيء محمد صلى الله عليه وسلم به من الدين بالضرورة قلت
لقيام قرينة عندهم مانعة من حمل المعرفة على ما يعم مطلق التصديق معينة
لابقائها على معناها وذلك انهم اوجبوا المعرفة بالدليل التفصيلي وحكموا على
العوام بالكفر على ما صرح به ابو هاشم الجبائي فان قلت فاي فرق بينها
وبين التصديق قلت على ما مر من اختيار السعد لا فرق بينهما من حيث
الكيفية اذ كل منهما من مقولتها نعم بينهما فرق من حيث ان التصديق
يكفي في الايمان وان كان كيفية للنفس لان تحصيله لا يكون الا بالاختيار في
مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف
بالايمان على ما تقدم بيانه من كونه كسبيا اختياريا والمعرفة لا تكفي لانها قد تكون
بدون ذلك فان قلت فيلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار
تصديقا كافيا في الخروج عن عهدة التكليف بالايمان قلت نعم لا باس بذلك
لانه يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق
سوى ذلك فان قلت المعرفة حاصلة للكفار على ما يشهد به كثير من الايات
فان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم
مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا
وانما كان ينكر عنادا واستكبارا كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
ظلما وعلوا وهذا سبب اطباق علمائنا على فساد ما ذهب اليه القدرية
قلت حصول المعرفة واليقين على الوجه السابق اعتباره للكفار المعاندين
للشرع المستكبرين عن الانقياد له ممنوع او يحسن تحقق الايقان بدون الاذعان
ولئن سلمنا حصولها لهم على الوجه السابق فالحكم بتكفيرهم انما هو لانكارهم باللسان
واصرارهم على العناد والاستكبار وتلبسهم بما هو من علامات التكذيب والانكار

كما

[هامش: تصديق الملائكة والانبياء والصديقين مكتسب كله بالاختيار]

[هامش: القول بعدم تكليف الملائكة بالايمان لحصوله لهم بالضرورة]

[هامش: سؤال]

[هامش: الفرق بين الايمان والمعرفة]

[هامش: عدم حصول المعرفة المعتبرة للكفار]

كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وسلمه واقر به
وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم كذلك فانا نحكم بكفره لما ان النبي
عليه السلام جعل ذلك من علامات التكذيب والانكار فان قلت قد علم حال
المعرفة والتصديق على مختار من جعل التصديق من مقولة الكيفية او الانفعال
وهو العموم والخصوص المطلق فكل تصديق معرفة وايمان وليس كل معرفة كذلك
فما حالهما على مختار من جعله من مقولة الافعال قلت حالهما التباين
اذ معناه ان التصديق غير العلم والمعرفة بالحقيقة لانه عنده اما عبارة عن
التسليم والاذعان والانقياد وذا لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف المعرفة والعلم
واما عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت
باختيار المصدق والمعرفة كيفية وانفعال قد تكون بدون اختياره واما عبارة
عن نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبه قطع صدر الشريعة قال وبهذا
القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار
كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة توقع في القلب صدقه ضرورة من غير
ان ينسب الصدق اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون
ايمانا شرعيا كيف والتصديق مامور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم
الذي هو كيفية نفسانية او انفعال وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي
ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب
فالسوفسطائي عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم
لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لا يحكمون بذلك اختيارا بل ينكرونه على ان يكون
ان البحث في تتمة الادلة لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق فانا امنا
بالملائكة والكتب والرسل عليهم السلام ولا نعرفهم باعيانهم والمعاندون يعرفون
ولا يصدقون كما قال تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فدل
على انفكاك التصديق عن العلم والعلم عن التصديق ولهذا لم يجعل الايمان معرفة
على ما ذهب اليه جهم بن صفوان ظاهرا في انهم لم يريدوا بالمعرفة التي لا تكفي
في الايمان معرفة حقيقة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم بل معرفة غير حقيقية كمعرفة
المصدق به بشخصه مثلا كذا قيل والحق انفكاك التصديق عن المعرفة
دون عكسه كما يأتي تحريره بعد وهذا من البحث نقض في محل النزاع فان قلت
فالراجح من هذا النزاع هل القول بفعليته او القول بانفعاليته قلت قد علمت
ان السعد اختار الثاني فيما سبق واتبعه ايضا انا اذا نظرنا الى النسبة بين شيئين
وشككنا في انها بالاثبات او النفي ثم اقيم لنا البرهان على ثبوتها او نفيها فالذي
يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة لانفسها وذلك الاذعان هو معنى

[هامش: الحكم بتكفير المصدق لشد الزنار اختيارا]

[هامش: التصديق مباين للمعرفة]

[هامش: ترجيح انفعالية التصديق]

التصديق والحكم والاثبات والايقاع وقد اعترضه بعض المحققين بانه خروج عن
القانون فان التصديق المنطقي عند المتقدمين ادراك ان النسبة واقعة او
ليست بواقعة دون زيادة على ذلك وانه عندهم قسم من العلم اي الادراك وهو
من مقولة الكيف عندهم ان فسر الادراك بحصول صورة الشيء في العقل ومن
مقولة الانفعال ان فسر الادراك بانتقاش النفس بصورة الشيء وعلى كل فالاذعان
والقبول بالمعنى الذي قصده غير داخل في مسماه بل هما من قبيل الكلام النفسي
وهو صفة مغايرة للعلم انتهى وبعضهم بان هذا الذي ذهب اليه يشبه ان
يكون مذهب من لا يقول بالكلام النفسي والمذهب السديد والراي الرشيد
ان الايمان من افعال القلب زايد على الانفعال الذي هو التصديق ولذلك
كان مكلفا به مثابا على فعله معاقبا على تركه قلت وما دار به معلم جواب ما مر — اختيار ان الايمان فعل
نعم قال الثاني وتحقيق المقام ان الايمان كلام نفسي مطابق للتصديق المنطقي
بعد حصوله وذلك لان من كيفيات النفس نكارة وانكارا وضد الاول معرفة
وعلم وضد الثاني تصديق وبيان ذلك يتضح هذا المقام قال في القاموس النكارة
خلاف المعرفة وتناكر تجاهل ونكر فلان الامر كفرح نكرا ونكرا ونكورا بضمهما ونكيرا
وانكره واستنكره وتناكره جهله وعرفه معرفة علمه والعرف بالضم ضد النكر
وصدقه تصديقا ضد كذبه وكذب بالامر تكذيبا انكره وفلانا جعله كاذبا
فقد عرفت من هذا ان النكر والجهالة ضد العلم والمعرفة وان الانكار والتكذيب
ضد التصديق فالنكارة انتفا المعرفة والعلم والانكار كلام نفسي مطابق لذلك
بعد الشعور به اي تكلم النفس بالانتفا ونطقها لذلك الذي كان حصل في النفس
اشعاره وهذا هو التكذيب والمعرفة والعلم انفعال النفس بضد النكارة اي بحصول
ما كان حصل في النفس انتفاؤه فان تكلمت النفس بعد شعورها به اي بحاصل
ونطق التصديق ولا شك انه من الافعال النفسية وهو الايمان الذي هو ضد الانكار
وان تكلمت النفس بضده وهو نفيه اي نفي ما حصل من التصديق المنطقي به
الانكار وهو التكذيب والحاصل الكفار عرفوا المعرفة يبتغونها بكلام النفس المنافي لها
فيكونون عالمين غير انهم مكذبين وبتحقيق هذا ينتفي لك التوفيق
بين الايات والاحاديث التي في هذا المعنى انتهى واقول طول ولم يات بطائل
بل بدعوى لا دليل عليها على ان تفصيلها ما قدمناه فان قلت علم مما مر
انطباق التعريف على ايمان المقلد مع ان الاذعان ليس هو في حقيقة الايمان الاول
احدهما انها المعرفة والاخر انها حديث النفس التابع لها وعليهما فالمقلد ليس عنده
اذ لا علم عنده ولا معرفة بل اعتقاد جازم قلت يجب حمل ذلك منهم على ان حقيقة
الكاملة لا مطلق حقيقته على ان نسبة القول بانه المعرفة للاشعري وان
لصاحب

٦٣

الجواب عن

لصاحب الغنية غير صحيحة عندهم على انا قدمنا تاويله وبهذا ينحل ما استشكله
بعض المتاخرين على من قال بصحة ايمان المقلد ثم فسر الايمان بانه المعرفة
او حديث النفس التابع لها ولعمري ان بهذا التاويل يتراخ عن مذهب المحققين
هذا الاشكال وتتوافق فيه ظواهر الاقوال ويظهر انه من السحر الحلال والعذب
الزلال فدع عنك ما قيل او يقال فماذا بعد الحق الا الضلال على اني رايت بعض
المحققين اوما الى التوفيق بين القولين وذلك بان حمل القول بانفعال التصديق
على انه المعرفة وبفعليته على انه الانقياد والاستسلام والقبول والاذعان وهو
بعد محل تامل وكلام الى المحقق السابق يشهد لما اخترناه ولا تتوهم منا انا ندعي
ان الايمان والتسليم امران زايدان على التصديق حتى يرد علينا انه خرق لاجماع
المحققين وخروج عن مالوف ائمة الدين كما اطال به في شرح المقاصد بل نقول
ان ذلك هو التصديق الا انه لا تلازم بينه وبين العلم والمعرفة ومنع ان التصديق
في بحث الايمان مخصوص بالعلم القطعي كما مر التنبيه صدر المبحث عليه تنبيه
ربما يتوهم من اقتصاره في اللغة على التصديق مع حذف متعلقه والاشارة اليه بال
العهدية طلب للاختصار ان الايمان باق على معناه اللغوي لم ينقل وانما خصص — مطلب قول السعد في الايمان
بمتعلقات معينة ولا بعد الترسيب الايمان في اللغة التصديق بشهادة النقل
عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى معنى آخر اما اولا
فلان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل واما ثانيا فلانه كثر في الكتاب والسنة
خطاب العرب به فلو كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فاشتهرت
اشتهارت غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن من الخطاب ما لا يفهم
وانما احتيج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بحسب التفصيل حيث قال
النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل لما ساله عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته — يكن
وكتبه ورسله الحديث وسياتي ذكره فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه
عندهم ثم قال هذا جبريل اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان
هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا معضلا لو قيل انه في اللغة لمطلق التصديق
وقد نقل في الشرع الى التصديق بامور مخصوصة لم يكن ثم نزاع اذ المدعى انه
تصديق بتلك الامور المخصوصة انتهى بطالب لفظه واقول مما يعتمد اولا — مطلب اثبات الحقائق الشرعية
من عدم النقل للفظ الايمان هو قول الشيرازي ومن جرى مجراه بقوله نعم هو
قول غيره وحقيقة الحال ان اهل اختلفوا في اثبات الحقائق الشرعية على
مذاهب احدها وبه قال القاضي ابو بكر انها غير واقعة مطلقا والالفاظ — اللغوي
المنقولة من الشارع للمعاني لم تخرجه العرب باقية على مدلولها اللغوي في تلك
المعاني الزائدة على مدلولها اللغوي شروط معتبرة فيها وثانيها وقوعها مطلقا

وبه قال المعتزلة بمعنى ان الشارع ابتدأ وضع لفظ الصلاة والصوم وغيرهما
الشرعية من غير نقل لها من اللغة فليست مجازات لغوية يتوقف لشيوعها وقوعها
الا في لفظ الايمان فانه باق على مدلوله اللغوي وبه قال الشيخ ابو اسحق في
اللمع ووافقهما الموفق وبه قال الامدي وخاصتها وقوع الشرعية لا الدينية
ويعنون بالشرعية ما اجري على الافعال كالصلاة والصوم وبالدينية ما اجري
على افعال القلب كالمؤمن والكافر والفاسق واختار هذا القول غير واحد منهم ابن
الحاجب ورايت في كلام بعض المتاخرين ان الراجح هو القول بثبوت الحقائق
الشرعية وانها منقولة لا مخترعة وان الخلاف فيها مما لا طائل تحته لاتفاقهم
على انه يستفاد من الاسماء الشرعية زيادة على اصل الوضع واما كون تلك الزيادة
هل صيرتها موضوعة شرعا اولا وانما هي مبقاة على وضعها اللغوي والشارع انما
تصرف في شروطها واحكامها والامر فيه قريب وان كان الراجح الاول ولما كان
التصديق امرا قلبيا لا اطلاع لنا عليه ولا قطع لنا بحصوله وكانت الاحكام الشرعية
مبنية على الظاهر وجعل الشارع النطق بالشهادتين دليلا ظاهرا على حصول
ذلك التصديق الخفي حتى اتفق اهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين
على اعتباره في الايمان مع القدرة والتمكن وان المؤمن الذي يحكم بانه من اهل القبلة
والمخلد في النار لا يكون الا من اعتقد بقلبه دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا من
الشكوك لعامله بالمحال ونطق بالشهادتين ملتزما لاحكامهما وانما اختلفوا في
جهة مدخلية النطق مع الايمان هل هي الشرطية او الشطرية او انه هو
الايمان او انه شرط لاجراء الاحكام في الدنيا على ما ياتي تفصيله ان شا الله وذلك
الاطلاق مقتصرا على ما توى منه بين القوم فقال على طريق الاستئناف والنطق
اي التلفظ بالشهادتين للمتمكن منه ابن عرفة بان يقول اشهد ان لا اله الا الله
واشهد ان محمدا رسول الله لا يكفي في الدخول في الاسلام غير ذلك انتهى ونقله
متاخري اتباعه موجها بان الشارع تعبد فيه بلفظ اشهد فلا يجزئ
ابداله باعلم وان ساواه في مطلق العلم اذ الشهادة اخص وعليه فتيا متاخريهم
وخالفه تلميذه الابي في شرح مسلم مستدلا بعتبه صلى الله عليه وسلم على من قتل
العائذين حيث قالوا صبانا صبانا قائلا يؤخذ منه انه لا يتعين النطق باشهد
ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله بل يكفي كل ما يدل على الايمان وقال
في حديث جمع الازواد لا يشترط في حق داخل الاسلام النطق بلفظة اشهد ولا
التعبير بالنفي والاثبات فلو قال الله واحد ومحمد رسول كفى واما ان النطق بذلك شرط
في حصول الثواب المذكور في حديث عبادة بن الصامت فمحتمل ونقل عن القاضي عياض
انه قال في حديث امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله واني رسول

يوخذ منه

اتفاق اهل السنة على اعتبار النطق في الايمان عند القدرة

اختيار لفظ اشهد

قواعدها

يؤخذ منه ان الشهادتين تعصمان الدم وان احداهما لا تكفي وان تمام الايمان بالتزام
ما لا تيان بهما دون التزام ذلك غير نافع ثم قال والمشهور عندنا ان من اقر بالشهادتين
وابى بقية الخمس القواعد التي هي مبنى الاسلام انه لا يقتل لكن يشدد عليه في
الادب وان استمر على الاباية تركه خلافا لاصبغ في قتله المتنطع وبالمشهور جرى
العمل ونحو ما ذهب اليه لبعض متاخري المالكية فصحح ايمانا بلا دعوى الكافر
في حق من لم يدن بشي ءامنت بالله وكذا اومن بالله ان لم يرد به الوعد وكذا
اسلمت لله والله خالقي او ربي ثم ياتي بالشهادة الاخرى فاذا اكتفوا بنحو
الله خالقي مع انه لا شي فيه من الوارد نظرا للمعنى دون اللفظ فاولى الاكتفاء
بلا اله الا الله كما هو واضح لانه وجد فيه لفظ الوارد فيكفي بدل الله باري او
رحمان او رازق وبدل الله محي او مميت ان لم يكن طبايعيا او امرا يتكرر كالملائكة
او من في السما لوروده دون ساكن السما لعدم وروده او من امنت به المسلمون
وبدل محمد احمد وابو القاسم وبدل الا غير وسوى وعدا وبدل رسول نبي انتهى
لكن العلامة الشيخ اعترض استدلال الابي بالحديث السابق قائلا فيما ذكره
نظر لانه انما اكتفى منهم بذلك لانهم كانوا لا يعرفون الشهادتين واما من يعرفهما فلا
بد من نطقه بهما انتهى اي ان الاخرس يكتفى منه بالاشارة بذلك دون غيره انتهى
وقول السنوسي ولعلها اي كلمة الشهادتين لاختصاصها مع اشتمالها على ما ذكرناه
جعلها الشرع ترجمة على ما في القلب من الاسلام ولم يقبل من احد الايمان الا بها
صريح في ارتضا كلام ابن عرفة وقوله في قوله صلى الله عليه وسلم من كان اخر كلامه
لا اله الا الله دخل الجنة وقوله صلى الله عليه وسلم من مات وهو يعلم انه لا اله الا الله دخل الجنة
ان الاول والعلم عند الله فيمن يستطيع النطق والثاني فيمن لا يستطيعه يوجد جواب
الشمس الثاني وكلام ابن عرفة اعرف المطالع ويشهد له قوله في باب الردة
الردة كفر المسلم بعد اسلام تقرر ويتقرر بالنطق بالشهادتين مع التزام احكامهما
وان قال اللقاني على لا اله الا الله محمد رسول الله لانه مسلم منه كظاهر كلام صاحبه
الابي ولم يات احد منهم بنقل يشهد لما قاله وحديث جبريل وهو على ما رواه مسلم
عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه
اثر السفر ولا يعرفه منا احد حتى جلس الى النبي صلى الله عليه وسلم فاسند ركبتيه
الى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه وقال يا محمد اخبرني عن الاسلام فقال رسول الله صلى
الله عليه وسلم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة
وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا قال صدقت قال فعجبنا له يساله
ويصدقه قال فاخبرني عن الايمان قال ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر

مات وهو

حديث جبريل

ذات يوم

تراه كأنك

وتؤمن بالقدر خيره وشره قال صدقت قال فأخبرني عن الإحسان قال أن تعبد الله
كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك قال صدقت قال فأخبرني عن الساعة قال ما المسؤول عنها
بأعلم من السائل قال فأخبرني عن أماراتها قال أن تلد الأمة ربتها وأن ترى
الحفاة العراة العالة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان ثم انطلق فلبثت مليا ثم قال
يا عمر أتدري من السائل قلت الله ورسوله أعلم قال فإنه جبريل أتاكم يعلمكم أمر
دينكم ويشهد لما قاله ابن عرفة ما يشهد له رواية أمرت أن أقاتل الناس حتى
يشهدوا الحديث إذ مقام التعليم والتوقيف فاقتضى عرفا بعدم التجاوز لما بينه الموقف
والمعلم وطرد احتمال أن تشهد معناه تعلم بدليل فاعلم أنه لا إله إلا الله بربه
للمقام وللآية يحتمله لبعدية التعليم على أن المقصود منها مجرد اعتقاد الوحدانية
غير ملحوظ فيها خصوص الدخول في الإسلام وطرد رواية حتى يشهدوا وإطلاق رواية
حتى يقولوا ليس أولى من العكس بشهادة مقام التعليم وتسمية الجملة بكلمة الشهادة
إنما كان بعد تقرر التعليم وشيوعه فإذن يتعين الحمل عليه والاحتياط في العصمة
ليس إلا من الاحتياط في الدخول في الدين وقد بين الطريق الذي يدخل إليه منه
فلا يتجاوز ولا يشك في تحقق أمور اعتبر فيها إن شاء خصوصيات لحكمة هو أعلم بها
فخرق حجاب تجاوزها بدون قاطع أمر غير لائق وههنا فوائد مهمة أحدها وهو
الثاني من أن النووي نقل في شرحه للمهذب عن القاضي أبي الطيب أن تقديم الشهادة المتعلقة
به بالوحدانية على الشهادة لمحمد بالرسالة واجب ولو عكس ذلك لم يصح إسلامه ولم
يعول عليه بعض متأخري الشافعية كأنه المذهب وعبارة الشهاب ابن حجر شرط
ابن الباقلاني في صحة الإسلام تقدم الإقرار بالتوحيد على الرسالة ولم يتابع مع أنه
إذا دقق فيه كان وجيها ويزداد اتجاهه إذا فرقهما فليتأمل انتهى فلعله من باب
ما اتفق عليه أي الخلاف هو وابن الطيب وأما التدقيق الذي أشار إليه لعله
فهو أن الإقرار بالرسالة مع جحد المرسل أمر غير معقول كما نبهت الثاني أيضا
نقل عن أبي عبد الله الحليمي أن الموالاة بينهما غير شرط فلو تراخى الإيمان بالرسالة
عن الإيمان بالله مدة طويلة صح وجزم به بعض متأخري الشافعية ولكن أ
فتى بعض أهل العصر منهم باشتراط الموالاة معولا في ذلك على اعتماد شيخه الرملي البلقيني
كالشهاب لو أجمع على الإسلام بقلبه ولم ينطق بالشهادتين لم يصح إسلامه قال
لا عند القاضي في الأحكام الظاهرة ولا عند المفتي بالنظر للقاضي وأما بالنظر لما عند الله
فيه بحث وأقول البحث عنده فمن لم يترك النطق إباء وإلا فلا وجه له هذا كله ما لم
يكن هناك عذر يمنع من النطق به كالخرس والخوف والشرق ومعاجلة الموت
والأصح إسلامه الباطني ويصدق في دعواه العذر عند المفتي وعنه إنما دعاه بعد الله
وكذا عند القاضي إن قامت بذلك القرائن رابعها قال النووي لو اقتصر على أحد

الشهادتين

تقديم الشهادة لله

الموالاة بين الشهادتين

الاقتصار على أحد الشهادتين

الشهادتين لم يكن من أهل القبلة أصلا إلا إذا عجز عن النطق بالأخرى لخلل في لسانه
أو لعدم التمكن منه لمعاجلة المنية أو لغير ذلك فإنه يكون مؤمنا قال وهذا هو المشهور
من مذهبنا ومذاهب العلماء ومن أصحابنا من يكون مسلما ويطالب بالشهادة الأخرى
فإن أبى جعل مرتدا واحتج لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى
يقولوا لا إله إلا الله فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم وهذا محمول عند الجماهير
على قول الشهادتين واستغنى بذكر إحداهما عن الأخرى لارتباطهما وشهرتهما
والله أعلم خامسها أن النووي قال اشترط في صحة إسلام من أراد الشهادتين أن
يقول وأنا بريء من كل دين يخالف دين الإسلام إذا كان من كفار يكفرون بنبوته
صلى الله عليه وسلم أما إذا كان من الكفار الذين يعتقدون اختصاص رسالته
صلى الله عليه وسلم بالعرب كالعيسوي فإنه لا يحكم بإسلامه إلا بالتبري بعد الشهادتين
ومن أصحابنا من اشترط أن يتبرأ مطلقا وليس بشيء سادسها ذكر النووي
أيضا أنه لو أتى بالشهادتين بالعجمية وهو يحسن العربية فهل يجعل بذلك مسلما
فيه وجهان لأصحابنا الصحيح منهما أنه يصير مسلما لوجود الإقرار وهذا الوجه
هو الحق ولا يظهر للآخر وجه انتهى وأقول لا يخفى علينا مما نقلنا أن هذا الخلاف
إلى الخلاف السابق في أنه هل يشترط التعبير بلفظ أشهد أو لا وعلى الأول ففيه عدم
الاكتفاء في الدخول في الصلاة بغير لفظ الله أكبر بالعربية عدم الاكتفاء بالنطق بالشهادتين
في الدخول في الإسلام بغير العربية والاحتياط في الناس بين واحد والتعلم والتوقيف ملحوظ
فيهما كما مر فإذا كانت المقرونة أي بغير العربية للقادر عليها وجب أن يمنعوا الدخول
في الإسلام بغير العربية للقادر عليها وجب أن يمنعوا الدخول في الإسلام بغير العربية
للقادر عليها أما إن لم يكن له قدرة عليها فالأولى أن يكتفى منه بما يدل على التصديق
الإيماني ثم عندي أن محل الوجوب في القادر على العربية إذا تركها غير آب عند المطالبة
بها وإلا فلا وجه لصحة إسلامه فليتأمل سابعها إذا أقر بوجوب الصلاة
والصوم وغيرهما من أركان الإسلام وهو على خلاف ملته التي هو عليها فهل يجعل بذلك
مسلما قال النووي فيه وجهان لأصحابنا فمن جعله مسلما قال كل ما يكفر المسلم
بإنكاره يصير الكافر بإقراره به مسلما انتهى وأقول إذا عرفت أن مشهور مذهب
مالك أن مجرد النطق بالشهادتين لا يوجب الإسلام حتى يكون هناك التزام للأحكام
لم يخف عليك سقوط ما عليه شهرة أخبار عن الخواص على هوا عرفنا كما قلت ولا
بعض متأخري المالكية فيه كلام كنت أتكلم بذلك معلوم من الدين بالضرورة لا بد بعد
الشهادتين في صحة إسلامه من اعترافه بما كفر بإنكاره أو التبري من كل ما خالف
دين الإسلام كما سبق ولا ذكر البعض أيضا أن المشرك لا بد بعد الشهادتين في
صحة إسلامه من أن يقول وكفرت بما كنت به مشركا كما عرفت أن المشبه لا بد

فالدم

اشتراط التبري بعد الشهادتين

التلفظ بالعجمية

جعل الشخص مسلما بالإقرار بوجوب الصلاة

وجوب الاعتراف بما كفر بإنكاره

لا يعدان بنفراسن التنبيه تمام المعلم يحيى محمد بنفسه فيكون حينئذ الاقتصار على
الشهادتين خالة ذلك البعض والله اعلم في تحقيق حقيقة اعتباره في لبعد
الايمان شرعا بعد تحقق الاتصاف به للخلف أي اختلاف العلما المعهود
المعروف لا يخفى على اطرافيه حال كونه ذلك الاختلاف ملتبسا بالتحقيق
أي بالادلة القاطعة على اثبات دعوى كل فريق في تحقيق حقيقة الاعتبار وان
كل فريق بين مدعاه على وجه الحق في زعمه او على ما هو عليه كذلك وان كان
المشهورين معا انه عند الاطلاق هو الاول لكنه قد يستعمل بالمعنى الاخير
في لسان القوم كما نبه عليه شيخ شيخنا في ابانته ثم عطف على الجملة الاسمية عطف
مفصل على مجمل قوله فقيل أي فقال المحققون من الاشاعرة كالقاضي
والاستاذ والماتريدية كابي منصور الماتريدي وروي ايضا عن ابي حنيفة رضي الله عنه
ابي الحسن الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة ان المنطق بالشهادتين
وان كان معتبرا في الايمان لكنه شرط أي خارج عن ماهيته لانها التصديق
فقط والاقرار شرط لاجرا احكام المومنين في الدنيا من التوارث والمناكحة والصلاه
عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالزكوات ونحو ذلك غير داخل
فيها لان تصديق القلب امر باطني مبهم لا بد له من علامة ظاهرة تدل عليه
فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير اباء وامتناع والعجز منعه بل الاشتغال
اتفاق فهو مومن عند الله تعالى وان لم يكن مومنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه
ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وان السمعيات والنصوص معاضدة لهذا
المذهب قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال تعالى وقلبه مطمئن بالايمان
وقال تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال عليه الصلاة والسلام اللهم ثبت
قلبي على دينك وقال عليه السلام لاسامة حين اعتذر عن قتل من قال لا اله
الا الله بانه انما قالها عايذا الا شققت عن بطنه فعلمت ما في
قلبه وما حملنا عليه النظم من ان الاقرار باللسان شرط لاجرا الاحكام في الدنيا
هو المشهور في كلام القوم وعبارة التلويح توهم منها ان القايلين بشرطية
الاقرار باللسان مختلفون على مذهبين منهم من قال بشرطيته في صحة الايمان
نفسه ومنهم من قال بها في اجرا الاحكام فليحرر فاني ما وقفت على ما هو
نص في ذلك وفي الشفا للقاضي عياض في مباحث الايمان به عليه السلام
ما حاصله انه اذا احتج التصديق به بالقلب والنطق بالشهادة بذلك باللسان
تم الايمان به والتصديق له وهذه هي الحال المحمودة التامة واما الحال المذمومة
فالشهادة باللسان دون تصديق القلب وهذا هو النفاق وبقيت حالتان
اخريان بين هاتين احدهما أن يصدق بقلبه ثم يخترم قبل اتساع وقت للشهادة

بلسانه

عبارة التلويح في شرطية النطق

بعضهم
بلسانه فاختلف فيه فشرط بعضهم من تمام الايمان به القول والشهادة به وراه
مومنا مستوجبا للجنة لقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه
مثقال ذرة من ايمان فلم يذكر سوى ما في القلب وهذا مومن بقلبه غير عاص
ولا مفرط بترك غيره وهذا هو الصحيح في هذا الوجه الثاني ان يصدق بقلبه
ويطول مهله وعلم ما يلزمه من الشهادة فلم ينطق بها جملة ولا استشهد في عمره
ولا مرة واحدة فهذا اختلف فيه ايضا فقيل هو مومن لانه مصدق والشهادة
من جملة الاعمال فهو عاص بتركها غير مخلد في النار وقيل ليس بمومن حتى يقارن
عقده شهادة اذ الشهادة انشا عقد والتزام ايمان وهي مرتبطة مع العقد
ولا يتم التصديق مع المهلة الا بها وهذا هو الصحيح انتهى ملخصا وقوله هنا وهذا
هو الصحيح فيه مناقشة مع ما قبله فيه بقوله قال ابو داود الاظهر انه مومن
لقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار الحديث وهو مخالف لما نقل القاضي
هنا انتهى وثمة مناقشة بين الخلاف في الايمان نفسه وان لنا من يقول
بوجود الايمان بدون النطق كما قاله ابو داود وقد نبه لك تطبيق النظم
عليه وان كان هو المتبادر منه كما لا يخفى ولما اشعر ذكر الشرطية بالجمع
الاول خروج الاقرار عن ماهية الايمان وحقيقته شبهه بما هو خارج عن حقيقته
عند المحققين وهو العمل فقال خروج الاقرار عن حقيقة الايمان على الراجح عند
جمهور القوم كخروج العمل عنها عندهم لوجوه الاول ما مر من ان حقيقة
الايمان انما هي التصديق فقط ولا دليل على النقل الثاني النص والاجماع على
ان الايمان لا ينفع عند معاينة العذاب ويسمى ايمان اليأس والاجماع على ان
الموجود في تلك الحال انما هو التصديق او والاقرار اذ لا محل للاعمال هنالك
الثالث النصوص الدالة على ان الاوامر والنواهي بعد ايجاب الايمان كقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام الرابع النصوص الدالة على ان الايمان
والاعمال امران متغايران كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن
يومن بالله ويعمل صالحا ومن يأته مومنا قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو
مومن وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن افضل الاعمال فقال ايمان لا شك فيه
وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور اي متقبل او لا ريا فيه او لا اثم فيه الخامس الايات
الدالة على ان الايمان والمعاصي قد يجتمعان كقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم والذين امنوا ولم يهاجروا وان طايفتان من المومنين اقتتلوا الاية
كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المومنين لكارهون السادس
الاجماع على ان الايمان شرط العبادات والشرط مغاير للمشروط السابع انه لو كان
اسما للطاعات فاما للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفا بعض الاعمال فلم يكن مصدق

اعم كلام القاضي

خلاف ما صحح الاول

وأقر ومات قبل الإتيان بالعبادات والإجماع على خلافه وعلى أن من صدق وأقر
وإن لم يتيسر له العمل وأما الحمل على حمله فيكون كل طاعة إيمانا على حدة
فأدركه الموت مات مؤمنا وأما الحمل على حمله فيكون كل طاعة إيمانا على حدة
والمتقدم من طاعة إلى طاعة منتقلا من دين إلى دين وهو باطل الثاني من
أن جبريل عليه الصلاة والسلام لما سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان لم
يجبه إلا بالتصديق دون الأعمال وخالفت المعتزلة فزعمت أن الإيمان هو الطاعات
والأعمال الصالحات وترك المعاصي وكانت عندنا لا تنكر استعمال الإيمان في الشرع
في معناه اللغوي أعني التصديق لكنا ندعي نقله عن ذلك إلى معنى شرعي
هو فعل الطاعات وترك المعاصي لأن المفهوم من إطلاق المؤمن في الشرع
ليس هو المصدق فقط ولأن الأحكام المجراة على المؤمنين دون الكفرة ليست
منوطة بمجرد المعنى اللغوي وردّ بأنا لا ندعي كونه اسما للتصديق بل التصديق
بأمور مخصوصة كما في الحديث المشهور الذي قدمناه فإن أرادوا بالنقل عن المعنى
اللغوي مجرد هذا فلا نزاع في الحقيقة بيننا وبينهم ولكن لا دلالة على كون الإيمان
اسما للطاعات كما يزعمون ويزخرفون ولا تخفى أمارة المنظم إلى خلافهم وأما الوجوه
التي ذكرناها إنما تقوم حجة عليهم ثم ذهبوا إليه محتجين بوجوه الأول أن فعل
الواجبات هو الدين المعتبر لقوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له
الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة أي ذلك المذكور
من إقامة الصلاة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الإسلام لقوله
تعالى إن الدين عند الله الإسلام والإسلام هو الإيمان لما سيجيء وأجيب أولا بأن
ذا مفرد مذكر وجعله إشارة إلى جملة ما سبق تأويل ليس أولى ولا أقرب من جعله
إشارة إلى الإخلاص أو التدين والانقياد لما سبق من الأوامر بل ربما يكون
هذا أولى لبقاء اللفظ على معناه اللغوي أو قريب منه ألا ترى أن قوله تعالى
إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا إلى قوله ذلك الدين القيم معناه
أن الدين تكون الشهور اثني عشر شهرا أربعة منها حرم والانقياد لذلك
هو الدين المستقيم على أن هاهنا شيئا آخر وهو أن الدين في تلك الآية مضاف
إلى القيمة لا موصوف كما في هذه الآية والمعنى دين الملة القيمة فلا يكون معناه
الملة والطريقة بل الطاعة كما في قوله تعالى مخلصين له الدين وحينئذ
الاستدلال بالجملة وثانيا بأن معنى الآية الثانية أن الدين المعتبر هو دين
الإسلام فالمضاف إلى الدين هو الملة والطريقة التي تعتبر غالبا إضافتها إلى
الرسول عليه الصلاة والسلام لا يكون نفس الإسلام الذي هو صفة المكلف
وثالثا بما سيجيء من الكلام على دليل اتحاد الإيمان والإسلام الثاني قوله تعالى
إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم

إيمانا

احتجاج المعتزلة على دخول الأعمال في الإيمان

إيمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون أولئك هم
المؤمنون حقا وقوله تعالى إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا
وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون وأجيب بأن
المراد المؤمنون الكاملون في صفة الإيمان فلم يتوقف الإيمان على الأعمال جمعا بين الأدلة
الثالث قوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم إلى بيت المقدس
وأجيب بأن المعنى تصديقكم بوجوبها أو بكونها جائزة عند التوجه إلى بيت المقدس
أو هو مجاز لظهور العلاقة وهو كون الصلاة من شعب الإيمان وثمراته
وشروطه ودالة عليه على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم بين العبد وبين الكفر ترك
الصلاة الرابع أن كل قاطع طريق يخزى يوم القيامة لأنه يدخل النار بدليل قوله
تعالى إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن
يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض الآية
وكل من يدخل النار يخزى بدليل قوله تعالى حكاية وتقريرا ربنا إنك من
تدخل النار فقد أخزيته ولا شيء من المؤمن يخزى يوم القيامة لقوله تعالى
يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وأجيب بمنع الكبرى فإن المراد بالذين
آمنوا معه الصحابة رضوان الله عليهم لا كل مؤمن ولا يصح لهم التمسك بقوله تعالى
إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين لأن القاطع ليس بكافر فإن قيل ههنا أنه
ليس في الذين آمنوا معه قاطع طريق لكن لا نسلم أن غير العاصي والباغي وبهذا
يتم الاستدلال قلنا إنما يتم لو ثبت بالدليل أنه لا يعفى عنه ولا يثاب عليه بل
يدخل النار والبينة وأن الآيات الثلاث مجراة على العموم الخامس قوله عليه السلام
لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن لا إيمان لمن لا أمانة له
لا إيمان لمن لا عهد له وأجيب بأنه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله
تعالى في تارك الحج ومن كفر فإن الله غني عن العالمين والمعارضة بمثل قوله
صلى الله عليه وسلم وإن زنى وإن سرق حتى قال وإن رغم أنف أبي ذر السادس
لو كان الإيمان هو التصديق لكان كل مصدق بشيء مؤمنا وعلى تقدير التقييد بالأمور
المخصوصة يلزم أن لا يكون بغض النبي صلى الله عليه وسلم وإلقاء المصحف
الكريم في القاذورات والسجود للصنم ونحو ذلك كفرا ما دام تصديق القلب
بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ثابتا واللازم منتف قطعا وأجيب بأن
من المعاصي ما جعله الشارع أمارة عدم التصديق فنصبها عليه أو علامة له
والأمور المذكورة من هذا القبيل كما مر على أن مثل الزنا وشرب الخمر من غير
استحلال ليس كذلك السابع أن الإيمان بمعنى التصديق يجامع الشرك وينفي الإيمان الشرعي
لقوله تعالى وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول

امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين واجيب بان للاول تصديق بالله وحده
دون رسالته صلى الله عليه وسلم وما جاء به وهو غير كاف بالاتفاق والثاني تصديق
باللسان فقط وهو محض النفاق الثاني ان اسم المؤمن ينبئ عن استحقاق
غاية المدح والتعظيم وكذلك قوله تعالى في اخر قصة بعض الانبياء عليهم السلام
انه كان من عبادنا المؤمنين ومرتكب الكبيرة انما يستحق الذم والعقاب والاليم
العذاب فلا يستحق اسم المؤمن على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح
من جهة التصديق الذي هو اس الطاعات والذم من حيث الاخلال بالاعمال
ولا منافاة وما يقع في معرض المدح على الاطلاق محمول على كمال الايمان على ما هو مذهب
السلف الاتي فان قلت اذا كان مذهبهم ان الايمان اسم لعمل القلب واللسان و
والجوارح من الطاعات واجتناب المنهيات فما شانكم في القول به غيرهم
واي نوع من تلك الاعمال يعتبر دخوله في مسمى الايمان وبعد الاخلال بشيء منها
موجب للخروج من الايمان قلت قال السعد واما على الطريق الرابع وهو
ان يكون الايمان اسما لعمل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار
باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقيل يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان
داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج وغير داخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين
يعني المشهور كما اثبت بيانه ان شاء الله تعالى واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا
في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل
وعبد الجبار فعل الطاعات مطلقا واجبة كانت او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان
وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا لعاقل وقد لا يجعل
تارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخوله الجنة وعدم خلوده في النار وهو
اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي
رحمهم الله وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف لا ينتفي الشيء اعني الايمان مع انتفاء ركنه
اعني الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل مسمى للايمان وجوابه ان الايمان
يطلق على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع
الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل وعلى ما اشير
اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم
اياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون
اولئك هم المؤمنون حقا الاية وموضع الخلاف ان لفظ الايمان اذا اطلق هل ينصرف
للاول ام الثاني فان قلت فهل في النظم اشارة الى رد مذهب السلف قلت
في احتماله ذلك مع قطع النظر عما هو موضوع البحث وهو الايمان المنجي اعني الذي يتوقف
عليه اصل النجاة من العذاب المخلد اذ السلف رحمهم الله لا يقولون بدخول الاعمال في حقيقته

فلا يصلح

فلا يصلح مع هذا ان يكون اشارة للرد عليهم وقيل عطف على قيل الاول واخره رمزا الى عدم
ارتضائه اي وقال قوم محققون منهم الامام الاعظم ابو حنيفة نفعنا الله ببركاته
وجماعة من الاشاعرة واختاره شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي
من الحنفية ليس الاقرار شرطا خارجا عن حقيقة الايمان بل هو شطر منها
وجزء من اجزائها فالايمان على هذا اسم لعمل القلب واللسان جميعا اي التصديق
المذكور والاقرار وربما عبر بعض المتاخرين عن التصديق بالعلم وبعضهم بالمعرفة
وبعضهم بالاعتقاد وقد علمت مما مر ان المراد من كلها التصديق الصادق
بالقطعي والظني الذي ليس معه احتمال النقيض بالفعل واعترض على هذا القول
بثلاثة اوجه الاول ان الايمان قد يوجد حيث لا يوجد الاقرار كمن اكره على التلفظ
بكلمة الكفر او على ترك التكلم بكلمتي الاسلام اعني كلمتي الشهادة وركن الشيء لا يوجد
بدونه ذلك الشيء واجيب بان القائلين بهذا يقولون ان الاقرار ركن يحتمل
السقوط كما في تلك الحالة المذكورة والتصديق ركن لا يحتمله الثاني ان اطفال المؤمنين
الذين لم يميزوا مؤمنون ولا تصديق عندهم واجيب بان كلامنا في الايمان الاصلي
الحقيقي لا الحكمي التبعي الثالث ان التصديق قد لا يبقى كما في حالة النوم والغفلة
بل قد يسقط بالمرة كما في تصديق اصحابه صلى الله عليه وسلم بان القبلة بيت المقدس
بعد نزول قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام واجيب بمنع عدم بقائه في حالتي
النوم والغفلة لعدم مضاد ينافيه على ما يراه الحكماء وان ضاده على ما يراه المتكلمون وانما
الذهول عن حصوله فقد يكون الشيء حاصلا غير مشعور به على ما لا يخفى واذا
تحققت ان المانع لا مذهب له سهل عليك صحة هذا الجواب سلمنا عدم بقائه
في تلك الحالة اعتبارا لمذهب المتكلمين لكن الشارع جعل الامر المحقق الذي لم
يورد عليه ما يضاده بالاختيار في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن امن في
الحال او في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب وحاصله ان الشارع
ههنا نزل المعدوم الذي لم يكتسب المكلف باختياره ما ينافيه منزلة الموجود كتصديق
من شد الزنار او سجد للصنم اختيارا واما حديث السقوط بالمرة فممنوع اذ كون
المقدس قبلة انما كان مختصا بزمان اول الاسلام والتصديق المتعلق بذلك
كان ثابتا غير ساقط اصلا واما التصديق بان القبلة هي المسجد الحرام فذلك تصديق
اخر له زمان اخر وهذا ينفعك في جميع ابواب النسخ فتامل وقال بعض الافاضل القائلين
بالشرطية الزموا القائلين بالشطرية ان يقولوا بعدم ايمان من صدق بقلبه
فمات قبل انشاء الوقت لاقراره بلسانه وهو خلاف الاجماع على ما قاله الرازي او
خلاف الصحيح على ما في المنتقى للقاضي عياض واجيب بان هذا الالزام انما يتجه
على من اطلق واعتبار الشطرية دون من قيد اعتبارها بالقادر المتمكن

النحارير

سقوطه

الاقرار

قال السعد في بيان ثمرة هذا الخلاف وعلى هذا القول من صدق بقلبه ولم يتفق له
في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود
في النار بخلاف ما اذا جعل الايمان اسما للتصديق فقط وان الاقرار حينئذ شرط لاجرا
الاحكام عليه في الدنيا من الصلاة عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة
بالعشور والزكوات ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على
وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام
الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك
التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر
على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق
ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب وان كانت الرواحض عن هنا مطبقين على انه كان
اشهر ايمان النبي صلى الله عليه وسلم واكثرهم اعتناءا بشانه واوفرهم حرصا
النبي صلى الله عليه وسلم على ايمانه تشبه اشتهر ايمان حمزة والعباس رضي الله عنهما
وشاع على رؤوس المنابر فقد ... الاحاديث المشهورة
وكثير منها في الاسلام المساعي المشكورة دون ابي طالب ... في النظم الثابتة الحال
صاحب هذا القيل لا نقول باشتراط النطق بخصوصية الايمان وهو كذلك خلافا
للكرامية القائلين بان حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة متمسكين بوجوه
احدها قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا جنات ... على القول وبانه
ان النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ
بكلمتي الشهادة حتى ان اسامة رضي الله عنه حين قتل من قال لا اله الا الله
ذهابا الى انه لم يكن مصدقا بقلبه انكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم وقال هلا شققت
قلبه وقال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا
مني دماءهم واموالهم واصح من الاول بانه ان كانت الباء موصولة فالمقول
بالتحقيق هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حمل على اللفظي فالثواب عليه
لدلالته على وجود المعنى في النفس وان حمل على النفسي فهو نفس التصديق وبدل
على ما ذكرناه قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار حيث رتب على التلفظ
الخالي عن تصديق القلب العقاب بالنار والمخالف ايضا لا يخالف في ذلك
وقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين
حيث نفى الايمان عمن اقر باللسان دون القلب وعن الثاني بان
المذكور انما هو في حق احكام الدنيا وليس محل النزاع فان المصدق باللسان وحده
يسمى مؤمنا لغة وتجري عليه احكام الايمان ظاهرا بلا نزاع فيه وانما النزاع في
احكام الاخرة وانه مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه الصلاة والسلام

وذكر بعد

لقرابته

٢

ومن بعده كما كانوا يكتفون بالايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق
فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان والا لكان المنافق مؤمنا وعلى ان الاجماع
منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من
خرس ونحوه واذا تاملت حديث اسامة لم لا علمت اذ لم يقل له صلى الله عليه وسلم
الم تسمع نطقه بل اشار الى ما هو محل التصديق وهو القلب كما شهدت به النصوص
القرانية والاثار النبوية حتى ان القول بكون الايمان مجرد الاقرار يكاد يجري مجرى
انكار النصوص قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قالت الاعراب امنا
قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات
فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وكان النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي
على دينك ومن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان الحديث وقد
يتمسك بوجوب ايضا احدها انه لو كان الايمان هو القول لما كان المتلفظ مؤمنا
حقيقة الا حال التلفظ لانقضاء القول بخلاف التصديق فانه باق في القلب
حتى حال النوم والغفلة اطراد ضده الذي هو التكذيب وجوابه بعد تسليم كون
اسم الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي ان المؤمن بحسب الشرع اسم لمن تكلم
بما يدل على التصديق الا ان يطرأ ضده والعياذ بالله من ذلك على ما مر وثانيها
انا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى اخر لم يكن المتلفظ به
مؤمنا قطعا وجوابه انهم لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت
بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب اية الفاظ كانت واية حروف كانت
من غير ان يجعل التصديق جزءا منه وحاصله انه اسم للمقيد دون المجموع انتهى
وفيه نظر واقول هذا الجواب صريح في عدم اشتراط لفظ اشهد ان لا اله الا الله
واشهد ان محمدا رسول الله وقد مر ما فيه فلا تغفل ثم قد بلغ بعض المحققين
الاقوال في حقيقة الايمان الى عشرة يعلم معظمها مما مر فان قيل ما المعنى
بان النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده كانوا يامرون بامر يعلمون ... من غير
اختيار ولا استفسار الا بحسب المتعلق اعني ما يجب الايمان به فكيف
حدثت هذه الاقوال وتوجه هذا الاختلاف قيل لا خفاء ولا اختلاف في انهم
كانوا يامرون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون في حق الاحكام الدنيوية
بما يدل على ذلك وهو الاقرار الا انه وقع اختلاف واجتهاد في ان مناط الاحكام
الاخروية مجرد هذا المعنى ام مع الاقرار ام كلاهما ام مع الاعمال وفي انه ذلك مجرد
معرفة واعتقاد ام امر زائد على ذلك وهذا الامر به على انك قد عرفت الحق
من ذلك ولما انهى الكلام على ما فيه المعروف له من مباحث الايمان شرع في

جرات

بل ذلك من مباحث الاسلام فقال والاسلام باسقاط الهمزة بعد نقل حركتها للام
نبلها مبتدأ وملحقة للخضوع والانقياد والانزاع في مخالفة حقيقته لحقيقة الايمان
بحسب اللغة فان الاسلام في اللغة عبارة عن الخضوع والانقياد والايمان
عبارة عن التصديق وهما متغايران قطعا واما في الشرع فقد اختلف في تغاير حقيقته
فذهب جمهور الاشاعرة الى مغايرتها لمفهوم الايمان وان الايمان اذعان القلب
والاسلام انقياد الظاهر على ما يأتي تحقيقه فالمفهومان على هذا متغايران
وان كانا متلازمين وذهب جمهور الحنفية الى اتحادهما معنى بمعنى وحقيقة ما يراد
منهما في الشرع وتساويهما بحسب الوجود بمعنى ان كل من اتصف باحدهما
فهو متصف بالآخر قال في شرح المقاصد الجمهور على ان الايمان والاسلام واحد
وان معنى امنت بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم صدقته ومعنى اسلمت له سلمته
ولا يظهر بينهما كبير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان
والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مومن ليس بمسلم او مسلم ليس
بمومن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير على ما
قال في التبصرة الايمان من قبيل الاسماء المترادفة فكل مومن مسلم وكل مسلم مومن
لان الايمان اسم لتصديق بشهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى
وان له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله
تعالى بالعبودية له من غير شرك فحصلا من طريق المراد منهما على واحد ولو
كانا اسمين لمعنيين متغايرين لتصور وجود احدهما بدون الآخر ولتصور
مومن ليس بمسلم ومسلم ليس بمومن فيكون لاحدهما في الدنيا والآخرة
حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعا وقال في الكفاية الايمان هو تصديق الله
تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية
وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران
واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع على انه يمتنع ان
يأتي احد بجميع ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مومنا وعلى انه ليس للمومن حكم لا يكون
للمسلم وبالعكس وعلى ان دار الايمان دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا
في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث فرق مومن وكافر ومنافق لا رابع لهم
والمشهور من استدلال القوم وجهان احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام
لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه
واللازم باطل بالاتفاق واعترض بانه يجوز ان يكون غيره مفهوما لكن لا يكون
غيره بمعنى ما يصح انفكاكه عنه لكون الدين عبارة عن الطاعات على ما سبق
وقد عرفت ما فيه بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم

والايمان

اسلام م

والايمان كذلك وان اشتهر في اطلاق اهل الشرع دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان
وذلك لاشتهار لفظ الاسلام في طريقة النبي صلى الله عليه وسلم باعتبار الاضافة
اليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد صلى الله عليه وسلم ولفظ الايمان في فعل المومن
من حيث الاضافة اليه ولم يصر بمنزلة الاسم للدين ولهذا كثيرا ما يفتقر في الايمان
الى ذكر المتعلق مثل امنوا بالله ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما انه لو
كان غيره لم يصح استثناء احدهما من الآخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من
كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم نجد ممن كان
فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم نجد ممن كان فيها
من المومنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض بانه يكفي لصحة الاستثناء
الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على
اتحادهما المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك نعم
لو قيل انه لا يتوقف على المساواة ايضا بل يصح مع كون المومن اعم كقولك اخرجت
العلماء فلم اترك الا بعض النحاة لكان شيئا لا بالعكس على ما سبق الى بعض الاوهام
ذهابا الى صحة قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض الناس وقد يستدل
بسوقه احد الاسمين مساق الآخر كقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا
علي اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ان تسمع الا من
يومن باياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن
الا وانتم مسلمون قولوا امنا بالله وما انزل الينا الى قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك
من الآيات انتهى تنبيه قد علم مما مر انه باتفاق القولين السابقين لا يصح شرعا
ان يحكم على احد بانه مومن وليس بمسلم ولا بانه مسلم وليس بمومن وان الاتحاد
المراد منه التلازم والتساوي خارجا لا مفهوما كما يشير اليه قول الكفاية
الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو
الانقياد والخضوع للالوهية وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان
لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم
من امن ولم يسلم او اسلم ولم يومن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر
ظهر بطلان قوله وذهب الحشوية وبعض المعتزلة الى تغايرهما مفهوما
مع صحة انفكاك احدهما عن الآخر نظرا الى ان لفظ الايمان ينبئ عن التصديق
فيما اخبر الله تعالى به على السنة رسله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد
ومتعلق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر والنواهي
وتمسكا باثبات احدهما ونفي الآخر كقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا ولكن
قولوا اسلمنا وبعطف احدهما على الآخر كما في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات

حديث جبريل

والمؤمنين والمؤمنات الآية فاذا تم الايمان وتسليما والتسليم هو الاسلام وبان
عليه ان الاسلام لما جاء لتعليم الدين سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن كل منهما على حدة
واجاب النبي صلى الله عليه وسلم بكل جواب وذلك انه قال اخبرني عن الايمان
فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الى الاخر ثم قال اخبرني عن الاسلام
فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الاخر فدل على ان الايمان هو التصديق
بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة والجواب عن الاول
ان الاختلاف المفهوم بحسب اصل اللغة على ان التحقيق ان مرجع الامرين الى
الاذعان والقبول كما مر والتصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات فكذا بالاوامر
والنواهي بمعنى كونها حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثاني بان
المراد الاستسلام والانقياد الظاهر دون التصديق والكلام في الاسلام المعتبر
في الشرع المقابل للكفر المنبئ عنه قولنا آمن فلان واسلم وعن الثالث ان تغاير
المفهوم في الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله تعالى اولئك
عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد السؤال عن شرائع الاسلام
اعني احكامه المشروعة التي هي الاساس على ما وقع مصرحا في بعض الروايات وعلى هذا
قال النبي صلى الله عليه وسلم لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله
ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة
وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع
وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق
على انه يمكن حمل الحديث على بيان ثمرات الاسلام والايمان وعلاماتهما ولما كان
مذهب الاشاعرة مختاره اشار الى اختياره بقوله [illegible] خبره اي بين ماهيته
ومفهومه وفسر حقيقته بانها العمل اي عمل الجوارح الظاهرة والباطنة بمعنى
انقيادها والتزامها ذلك بان لا يظهر عليها امارات الانكار ولا يلوح منها سمات
العلو والاستكبار وان لم تتلبس بالعمل في الحال فلذا كنا لا نكفر بالافطار كما يأتي
ان شاء الله تعالى واصله بعمل الطاعات فابدل ال عن المضاف اليه على مذهب
بعض النحويين والمعتزلة ظاهره الا ان ذلك العمل لا يعتد به ولا يعتبر الا اذا وجد
معه الايمان ومن هنا اتضح ما سبق من انه لا يوجد مسلم شرعا غير مؤمن ولا
العكس الا ان يصدق شخص بما علم مجيء محمد صلى الله عليه وسلم به من الدين
بالضرورة ثم اخترم قبل اتساع وقت التلفظ له على انه لا يرد كما علمت انفا
قال بعضهم من حقق النظر ظهر له ان الخلاف في ترادف مفهوميهما وعدمه فلان
في مفهوم الاسلام فانه ان فسر بالاستسلام والانقياد الباطني بمعنى قبول الاحكام والاذعان
كان متحدا بالايمان وانما فسر بالانقياد الظاهري بمعنى تسليم الاوامر والنواهي

معتقد

معتقد تلك الاحكام كان مخالفا له فالخلف بين الماتريدية والاشاعرة على هذا خلاف
في حال نصر تقتضيه المنظر ان ظن المتشبه حقيقي فان قلت فمن قال
بالترادف غير الماتريدية قلت قال بعض المحققين من الاشاعرة وممن قال
بالترادف كثير من الحنفية وبعض اصحابنا انتهى ولو لم يكن ممن قال بالترادف
الا البخاري كان كافيا وقد نقل ابو عوانة الاسفرايني عن المزني صاحب الشافعي
الجزم بانهما عبارة عن معنى واحد وانه سمع ذلك منه وذهب الامام احمد الى تغايرهما
جزما نقله عنه ابن حجر وقد تأول البخاري القائل بالاتحاد حديث جبريل بما يرجع
به الى الاتحاد كما ان حديث وفد عبد القيس ما اول عنده كذلك حيث قال باب
سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال جاء جبريل يعلمكم دينكم فجعل ذلك كله دينا
وما بين النبي صلى الله عليه وسلم لوفد عبد القيس من الايمان وقوله تعالى ومن يبتغ
غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ثم قال بعد ذلك كما قال ابو عبد الله يعني نفسه
فجعل ذلك كله من الايمان والحاصل ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الايمان والاسلام
والاحسان وعلم الساعة دينا فيكون متحدة به وهذا والدين يجب ان يكون الايمان
متحدا بالاسلام والا لم يقبل به لقول ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فعلم
ان حديث جبريل لا يمنع من القول بالاتحاد وقال الخطابي الحق ان بين الايمان
والاسلام عموما وخصوصا فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنا انتهى ورده ابن حجر
بان مقتضاه ان الاسلام لا يطلق على الاعتقاد والعمل معا بخلاف الايمان فانه يطلق
عليهما ويرد عليه قوله تعالى ورضيت لكم الاسلام دينا فان الاسلام هنا يتناول العمل
والاعتقاد معا لان العامل غير المعتقد ليس بذي دين مرضي ولهذا استدل المزني
وابو محمد البغوي فقال في الكلام على حديث جبريل هذا جعل النبي صلى الله عليه وسلم
هنا الاسلام اسما لما ظهر من الاعمال والايمان اسما لما بطن من الاعتقاد وليس ذلك لان
الاعمال ليست من الايمان ولا لان التصديق ليس من الاسلام بل ذلك تفصيل
لجملة كلها شيء واحد وجماعها الدين ولهذا قال صلى الله عليه وسلم اتاكم يعلمكم
دينكم وقال سبحانه وتعالى ورضيت لكم الاسلام دينا وقال ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه ولا يكون الدين في محل الرضى والقبول الا بانضمام التصديق
انتهى كلامه والذي يظهر من مجموع الادلة ان لكل منهما حقيقة شرعية كما
ان لكل منهما حقيقة لغوية لكن كل منهما مستلزم للاخر بمعنى التكميل له فكما ان
العامل لا يكون مسلما كاملا الا اذا اعتقد فكذلك المعتقد لا يكون مؤمنا كاملا الا
اذا عمل وحيث يطلق الايمان في موضع الاسلام او بالعكس او يطلق احدهما على
ارادتهما فهو على سبيل المجاز ويتبين المراد بالسياق فان وردا معا في مقام السؤال
حملا على الحقيقة وان لم يردا معا او لم يكن في مقام سؤال امكن الحمل على الحقيقة

علم الايمان والاسلام والاحسان وعلم الساعة بيان [illegible] وسلم لوفد [illegible]

والجماعة

اوالمار وكسبنا يظهر من القرائن وقد حكي ذلك الحليمي عن اهل السنة
قال انهما تختلف دلالتهما بالاقتران فان افرد احدهما دخل الاخر فيه وعلى ذلك يحمل
ما حكاه محمد بن نصر وتبعه ابن عبد البر عن الاكثر انهم سووا بينهما على ما في حديث
وفد عبد القيس وما حكاه اللالكائي وابن السمعاني عن اهل السنة انهم فرقوا
بينهما على ما في حديث جبريل انتهى ومنه اعرف ان القايل بالترادف كثير من الائمة
وهو مذهب الحنفية والمحدثين الا شرذمة قليلين فان قلت هل يجوز نصب
الاسلام على انه مفعول اشرحن قلت انما منع بعض المتاخرين تقدم معمول الفعل
المؤكد بالنون الخفيفة اطلقنا فلنا ما رولما ورد في حديث جبريل السابق تفسير
الاسلام بالاعمال حيث قال يا محمد اخبرني عن الاسلام قال الاسلام ان تشهد ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتوتي الزكاة وتصوم رمضان
وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا وكان ظاهرا في مخالفته ذكر تلك الجزئيات
التي وقع مجموعها تفسيرا للاسلام معبرا عنها بالمثال لان الحديث ليس قطعي
الدلالة على انها نفس الاسلام قال مثال وهو جزئي يذكر لايضاح القاعدة
والاشتراط صحته والكون قابله لمن يحج بالبصادر عنه في بابه هذا اي مسماه
وبدليله الحج بفتح الحا مصدرا وبكسرها اسم مصدر وقد قرئ بالوجهين من
قوله تعالى ولله على الناس حج البيت والحجة بالكسر المرة الواحدة وهو شاذ
والقياس الفتح واما حج جمع حاج فبالكسر فقط قال ابن عمر الفارسي
• وكان عافيه النسور عليهم • حج باسفله ذي المجاز نزول • انشده
في المحكم وضبطه المازري بالكسر وضبطه الجوهري بالضم جمع حاج كبازل وبزل
فلاوهو في اللغة مطلق القصد وقيل بقيد التكرار وقيل القصد لمعظم وقيل
المجلوق قيل التردد المشي والاتيان له مرة بعد اخرى المطلق هو كثرة القصد
لمعظم واما في الشرع فقال ابن عبد السلام كحدثنيه عشر وقال ابن هارون
انه ضروري التصور لان الحكم بوجوبه ضروري وتصور المحكوم عليه ضروري
انتهى وعليهما فلا يحد وقد رد ابن عرفه قول الاول بعدم عسر حكم الفقيه بثبوته
ونفيه وصحته وفساده ولازمه ادراك فصله ايضا منه كذلك وقول الثاني
بان شرط الحكم تصور المحكوم عليه بوجه ما والمطلوب انما هو معرفة كنهه
وحقيقته وتثبت بعضهم بسبب الاختلاف بانه حج الافاضة وعدم حج الاول
وهو كذلك كما لا يخفى ابن عرفه ويمكن رسمه بانه عبادة يلزمها وقوف
بعرفه ليلة عاشر ذي الحجة ويمكن حده بزيادة وطواف ذي طهر اخص بالبيت
عن يساره سبعا بعد فجر يوم النحر والسعي من الصفا للمروة ومنها اليها
سبعا بعد طواف كذلك لا بقيد وقته باحرام في الجميع وهو احد اركان الاسلام

من حج

حج البيت

فضل الحج عظيم وثوابه جسيم

من حج وجوبه كفر وفي كون فرضه قبل الهجرة وبعدها ونزول ولله على الناس
الآية بعدها انما هو للتاكيد او بعدها وعليه في كونه في سنة خمس او ست
وتسع اقوال نعيمة اوثمان اوتسع وصححه في الاكمال خلاف وفضله عظيم
وثوابه جسيم واعظم دليل عليه واتم برهانه قول من حج البيت
فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه قال في الذخيرة
التشبيه بيوم الولادة يقتضي سقوط تبعات العباد وقضا الصلوات والكفارات
يعني وليس كذلك واجاب بان لفظ الذنوب لا يتناولها لان حقوق الله
وحقوق عباده في الذمة ليست ذنبا وانما الذنب المطل فيه فيتوقف على
اسقاط صاحبه فالذي يسقطه الحج اثم مخالفة الله فقط واورد القرافي
ان قيام ليلة القدر مكفر وموافقة تامين المصلي لتامين الملائكة مكفر وقيام
رمضان مكفر ولا شك ان الحج اعظم مشقة واكثر مؤنة واكثر عملا من كل ذلك
وفي الحديث اجرك على قدر نصبك فكيف يساويها واجيب بانها استوا انما
هو في التكفير لا في رفع الدرجات فيجوز ان يترتب عليه من رفعها ما لا يترتب
عليها فلا مساواة والمذهب انه افضل من الغزو وان الصلاة افضل منه كما ان
الصدقة افضل من العتق وقد ارادت زينب ان تعتق جاريتها فامرها
عليه السلام ان تتصدق بها على اقاربها لتكفيهم مؤنة رعاية الغنم فلولا فضل
الصدقة ما قدمها عليه السلام على العتق وللبعض المتاخرين من المالكية
سلم توجه في جهة الاستطاعة فاشتغاله بالجهاد اولى وخروجه للحج مكروه
بل ممنوع ومن وجدت في جهته الاستطاعة فان وجب الجهاد على الاعيان قدم
على الحج الفرض وقول ابن رشد هو افضل من الحج الفرض يريد به والله اعلم
انه المتعين الذي لا يجب سواه وان لم يجب الجهاد على الاعيان فلا يخلو
اما ان يكون تقدم حج اولا فمن حج فلا يخلو اما ان يكون في سنة خوف اولا فان كانت
سنة خوف فالجهاد اولى اتفاقا وان لم تكن سنة خوف فالحج اولى على المشهور
والجهاد اولى على رواية ابن وهب وفتوى ابن رشد وهذا والله اعلم في حق غير
المتعين للجهاد ولان اولئك الجهاد فرض عليهم فهو المتعين عليهم وهذا لم يصرح
به ابن رشد ولكنه يوخذ من كلامه بالاحروية واما من لم يحج فلا يخلو ايضا
من ان يكون سنة خوف اولا فان لم تكن سنة خوف فعلى المشهور الاشكال
في تقديم حج الفريضة وجوبا على القول بالفور وندبا على القول بالتراخي وان كان
من القايلين بالجهاد او من غيرهم وان كانت سنة خوف فيصح في الرواية بتقديم
الجهاد على الحج لكن حمله ابن رشد على حج التطوع ومفهومه ان الفرض على
ذلك وكلامه في الاجوبة يقتضي ان ذلك يتخرج على الخلاف في فورية الحج وتراخيه

فلا اشكال في تقديم الجهاد
نعم اختيار انه على التراخي وان تطوع الجهاد يقدم عليه فلا اشكال في تقديم الجهاد
وعلى القول بالفور وان تطوع الحج مقدم على تطوع الجهاد فالظاهر تقديم الحج وبقي
النظر فيما اذا قلنا انه على التراخي وقلنا انه مقدم على تطوع الجهاد والظاهر
انه ينظر الى اخف الضررين واما الصلاة فهي افضل من الحج اما الفرض منها فواضح
اذ لا شك ان صلاة فريضة واحدة افضل من الحج الفرض والتطوع لانه ادخل فيه [illegible]
سقط وجوب الحج واما نافلة الصلاة فلا يمكن ان يقال ان صلاة ركعتين افضل من
حجة تطوع فالحق الحطاب [illegible] اخذا من المسائل بقوله بل لو فرض ان
شخصا خرج الى الحج المتطوع واشتغل عن نوافل الصلاة من حين خروجه الى الحج
الى فراغه كان المتطوع بالحج افضل واما الحج والصوم فلم ار في ذلك نصا اعني في كون
احدهما افضل من الاخر وذلك اذا كان شخص يكثر الصوم واذا سافر لا يستطيع
الصوم والظاهر ان الحج افضل لانه افضل من الجهاد الذي جعله صلى الله عليه وسلم
عدل الصيام الذي لا افطار فيه مدة خروج المجاهد ورجوعه كما رواه مالك والبخاري
ومسلم وغيرهم وبالجملة ان افضل الاعمال الايمان بالله ثم الصلاة ثم الحج ثم الجهاد الا [illegible]
فيقدم على الحج ثم الصيام وهو في مرتبته ثم الصدقة ثم العتق وما وقع في كلامه من رتبة
الزكاة وقيل يلي الايمان الصوم وقيل الحج حكاها المحب الطبري انتهى ملخصا من كلام
ط بل ذكر البعض المذكور تذييلا قال في كنز الراغبين العفاة في الرمز الى المولد
والوفاة ان المالكية والحنفية والحنابلة على كراهة اهداء ثواب القرآن له صلى
الله عليه وسلم بل وسائر القرب لانه تحصيل الحاصل اذ ثواب جميع اعمال امته حاصل
له عليه السلام مثله الى يوم القيامة وقد كان السلف الصالح يتورعون عنه
ولم يرد فيه اثر كما قاله ابن العطار بل ينبغي المنع منه لما فيه من التهجم عليه
فيما لم يأذن فيه مع ان ثواب القراءة حاصل له بما شرعه صلى الله عليه وسلم من تعليم
امته [illegible] وقد امرنا الله بالصلاة عليه وحث عليه السلام على ذكر وان
يسأل الله تعالى له الوسيلة والمولى يجاهد فينبغي ان يتوقف الاهداء على الاذن
كذلك مع ان هدية الادنى للاعلى لا تكون الا باذن وذكر ابن حجر ان قول القائل اللهم
اجعل هذه القراءة زيادة في شرفه عليه السلام يحترز من [illegible]
ليس فيه سلف ثم نقل ان بعض المشايخ سئل عمن يقرأ الفاتحة عقب السماع [illegible]
لجماعة واخر المجلس لها للنبي صلى الله عليه وسلم فقال قولهم ثواب القراءة لا يصل
الى الميت محمول على ما اذا نوى القارئ بقراءته النيابة عن الميت واما النفع
فينتفع الميت بان يدعو له عقبها او يسأل [illegible] او يطلق على [illegible]
المنوي لنزول الرحمة على القارئ ثم انتشارها فلا يستحب بالدعاء للميت [illegible]
واما اهداء الثواب لرسول الله صلى الله عليه وسلم فالتاج الفزاري وغيره منعوا منه

باب الجهاد صح

والقيام الذي [illegible] الاعتدالية صح

واما

المبرور
واما سؤال الفاتحة فينبغي المنع منه جزما لما لا يخفى والله سبحانه اعلم بتفسير الحج
هو المقبول وعلامة المقبول ان يكون حاله بعد الرجوع منه خيرا مما قبله وقيل هو
ما لا ريا فيه وقيل ما لا اثم فيه وقيل ما لا تعقبه معصية واصل البر الطاعة تعالى
[illegible] لازم ومتعد ومعنى يسمى هذا ايضا الصلاة وزنها
فعلة بفتحات قلبت لامها الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وهي في اللغة
الدعاء وعليه اكثر اهل العربية والفقها وقيل انها مأخوذة من الصلا وهو عرق
متصل بالظهر يتفرق عند عجب الذنب ويمتد منه عرقان في كل ورك عرق
يقال لهما الصلوان فاذا ركع المصلي انحنى صلاه وتحرك ومنه سمي الثاني في حلبة
السباق مصليا لانه ياتي مع صلوى السابق ولما كان الداعي ذا خشوع وانكسار
شبه به المصلي فلذا [illegible] واما في الشرع فقال ابن عرفة قيل ان تصورها فيه
ضروري وقيل نظري لان في قول الصقلي ورواية المازري سجود التلاوة
صلاة نظرا وعليه فهي قربة فعلية ذات احرام وتسليم او سجود فقط فيدخل
هو وصلاة الجنازة تلك وفي شموله لصلاة الاخرس ومن لم يمكن معه الا النية
تكلف فنقول [illegible] وهي في الشرع اقوال وافعال غالبا مبتدأة بالتكبير مختتمة
بالتسليم فدخلت صلاة الاخرس ومن لم يلزمه الا اجراؤها على قلبه اذ لا تسقط ما دام
العقل موجودا [illegible] واتفقوا على فرض الصلوات الخمس ليلة الاسرا سبع وعشرين
من رجب الاخر قبل الهجرة بسنة وقال الزهري قبل المبعث بخمس سنين
والاصح انه لم يفرض عليه صلى الله عليه وسلم قبلها صلاة وقيل كان الواجب قبلها
ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي ما كان بمكة تسع سنين ثم فرضت الخمس
ليلة الاسرا واختلف في كيفية فرضها فروت عائشة انها فرضت ركعتين ركعتين
ثم اكملت صلاة الحضر اربعا واقرت صلاة السفر [illegible] وكانت [illegible] اربعا
وقال ابن عباس وغيره فرضت اربعا الا المغرب فثلاثا والا الصبح فاثنتين
وهو طريق الجمهور وكذا خبر مقدم [illegible] ما ذكرت الحج والصلاة في كونه من
جزئيات مسمى الاسلام الصيام مبتدأ موخر [illegible] صوم اهل الملل [illegible]
اي صيام شهر رمضان وهو لغة الامساك واما شرعا فقال ابن عرفة يرسم
بانه عبادة عدمية وقتها طلوع الفجر حتى الغروب فلا يدخل ترك ما ترك ورعا
لعدم اقتضائه لذاته وكذا الوقت المخصوص وقد يحد بانه كف بنية عن
انزال [illegible] ووطء [illegible] ووصول غذاء غير غالب غبار او ذباب
او فلقة بين الاسنان لحلق او جوف زمن الفجر حتى الغروب دون اغما اكثر نهاره
ولا يرد بقول ابن القاسم [illegible] ليصوم غدا فيبيت [illegible]
هذا [illegible] للعفو [illegible] ان رجوت غير منسية [illegible] شرعه [illegible]

بعد

لمخالفة النفس وكسرها وتصفية مرآة العقل وتنبيه العباد على مواساة الجياع
من جحده كفر اجماعا الا ان يتوب ومن اعترف بوجوبه وامتنع من صومه
قتل حدا على ما نقل انه المشهور لا كفرا خلافا لابن حبيب وقيل يؤدب فقط ولم
يقيده برمضان لضرورة النظم وشهرة الانصراف اليه في مثل هذا المقام فرض في ثانية
الهجرة لليلتين خلتا من شعبان وفي نصف شعبان منها حولت القبلة وهل كان
قبله صوم ونسخ اولا قولان وعلى الاول فقيل عاشورا وقيل ثلاثة ايام من كل شهر وقيل
ثلاثة من كل شهر وعاشورا ثم نسخ وعلى هذا فقيل نسخ برمضان وقيل بالايام
معدودات ثم نسخت برمضان وقوله فادر اي اعلم من الدراية بمعنى العلم
تنبيه على ان المراد ان هذه من جزئيات مسمى الاسلام فيشترط بلوغها
فيها شرعا وهو تكمله ولا العطف على الصيام لغرابته او على الحج لتقدمه باجماع
فالمعنى ومن جزئيات مسمى الاسلام او مثل الحج والصلاة في كونها من جزئيات
مسمى الاسلام الزكاه بالمعنى المصدري وهي لغة النمو والتطهير يقال زكى المال
اذا نمى وقد افلح من زكاها اي طهرها من الاخلاق الرديه وشرعا اخراج جزء
من المال شرط وجوبه لمستحقه ببلوغ المال نصابا وبلوغ غير وجوب عيد الفطر
او بجزه لواجد له فضلا عن قوته وقوت عياله لمن يتوجه وجوبه على غيره
عن المعنى الاسمي اعني جزءا من المال شرط وجوبه الى اخره لانه ليس بفعل وتسمية
الجزء المخرج من المال بالزكاه لانه انما يوخذ من مال نام ببلوغه النصاب او لانه
ينمي الاموال بالبركه وحسنات يودها بالتكثير او لانه يطهرها من الخبائث الحسيه
والمعنوية ونفوس المزكي من رذيلة البخل وغيره او لانه يزكيه ويشهد بصحة ايمانه
وانكار وجوبه في المجمع عليه كفر لانها مما علم من الدين بالضرورة قاله ابن رشد
وغيره وقيد ابن الكوث حديث عهد بكفر قال بعضهم ووجه عرف استعمال الشرع
في العرف بلفظ الزكاه وفي القران تارة بلفظ الصدقه قال القرافي مشتركه واختلف
هل لفظها عام او مجمل وفائدة الخلاف ان من جعله عاما اجاز الاحتجاج به في اعيان
المسائل ومن جعله مجملا لم يحتج به الا في ايجاب الزكاه في الجمله انتهى وفرضت
في السنة الثانية من الهجرة بعد زكاه الفطر وقيل في الرابعة وقيل قبل الهجرة
وبينت بعدها ومتعلقاتها في الشرع ستة اشياء الماشيه والحرث والنقدان
والتجارة والمعادن والفطرة ومحل بسطها كتب الفروع واسقط شهادة ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله لكون الكتاب معقودا لبيانها ولانه عبر بالبناء
وهو لا يقتضي حصرا واسقط الجهاد لانه احدث بعد جبريل السابق حيث لم يتوقف
اولان هذه فروض عينية دائمة لا تسقط عمن اتصف بشروطها بخلاف الجهاد
فانه قد يسقط في بعض الاوقات بل قد صار جماعة كثيرة الا ان فرض الجهاد

قد

قد سقط بعد فتح مكة وذكر انه مذهب ابن عمر والثوري وابن شبرمة ونحوه
لسحنون من اصحابنا قال الا ان ينزل العدو بقوم او يامر الامام بالجهاد فيلزم فلا
يتجه لزوم التنزل لذكره لانه به ظهر الدين وانقمع عباد الاصنام قرينة على ذلك فقد عرفت
ان المذكورات امثلة والمراد مطلق الواجبات قلنا ما فات تلك قلت انتهى حديث
جبريل السابق ان الاسلام هو نفس تلك المذكورات وحديث ابن عمر الذي
في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس شهادة ان
لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وحج البيت وصوم
رمضان انه غيرها ضرورة وجوب مغايرة المبني للمبني عليه قلت المراد
في حديث جبريل ان الاسلام نفسه مجموع المذكورات متوقف عليها على ما مر في
حديث ابن عمر المبني هو الاسلام بمعنى المجموع والمبني عليه هو كل واحد بانفراده
فلا تعارض على ان في حديث ابن عمر ما يحسن التوصل له فنقول قال العز
ابن عبد السلام ان اريد بالاسلام الشهادتان فهما مبني عليهما لانهما مع الاركان
شرط والايمان الذي هو شرط في الخمس وان اريد به الايمان فكذلك لانه شرط
وان اريد به الانقياد فالانقياد هو الطاعه وهي فعل المامور به واجتناب المنهي عنه
هذه الخمس لا على سبيل الحصر وعلى كل حال فيلزم بناء الشي على نفسه قال والجواب
ان الكل العام الذي هو اللغوي لا الكل الشرعي الذي هو فعل الواجبات حتى
يلزم بناء الشي على نفسه ومعنى الكلام ان الكل اللغوي يترتب على هذه الافعال
مقبولات من العبد طاعة وقربه وله ايضا ان قيل هذه الخمس هي الاسلام فالمبني
والمبني عليه فالجواب ان المبني الاسلام الكامل الاتم من هذه ومن غيرها لا اصل الاسلام
الذي هو هذه انتهى وقال غيره ان قيل الاربعه المذكوره مبنية على الشهادة
اذ لا يصح شي منها الا بعد وجودها فكيف يضم مبني الى مبني عليه في شي واحد
اجيب بجواز ابتناء امر على امر اخر ثم يبتنيان كلاهما جميعا على امر اخر فان قيل
المبني لا بد ان يكون غير المبني عليه اجيب بان المجموع من حيث الانفراد غيره
من حيث المجموع ومثاله البيت من الشعر يجعل على خمسه اعمده احدها
اوسط والبقيه اركان فما دام الاوسط قائما فمسمى البيت موجود ولو سقط
من الاركان مهما كان فاذا سقط الاوسط سقط مسمى البيت فالبيت بالنظر
الى مجموعه شي واحد وبالنظر الى اجزائه اشيا وايضا فبالنظر الى اسه واركانه
الاس اصل والاركان تبع له انتهى وقال بعضهم ان على بمعنى من كقوله اذا اكتالوا
على الناس يستوفون انتهى وشهادة في حديث ابن عمر بالخفض بدل من
خمس ويجوز فيها الرفع على انها مبتدا حذف خبره والتقدير منها شهادة
وهكذا قال بعضهم وهذا اولى لان المختار عند النحويين عند تعارض حذف المبتدا والخبر

حذف الخبر على ما هو مقرر في كتب النحو انتهى واما على انها خبر والمبتدا محذوف
والتقدير احدها شهادة ان لا اله الا الله هكذا وجه الحصر في الخمسة ان العبادة اما قولية
وهي الشهادة او غير قولية فاما تركية وهو الصوم او فعلية فاما بدنية وهي الصلاة
او مالية وهي الزكاة او مركبة منهما وهو الحج قال النووي حكم الاسلام في الظاهر
يثبت بالشهادتين يعني مع التصديق على ما مر وانما اضاف اليها الصلاة ونحوها لكونها
اظهر شعائر الاسلام واعظمها وبقيامه بها يتم استسلامه وتركه لها يشعر بانحلاله
انتهى فان قلت روي بني الاسلام على خمسة كما روي على خمس قلت على رواية
خمسة يكون التقدير على خمسة قواعد وعلى رواية خمس يكون التقدير على
اركان خمسة ولا يحسن قال ان يكون التقدير على خمس قواعد او خمسة اركان
لان المضاف اليه لا يجوز حذفه بخلاف المضاف فالمحذوف اذا انما هو الموصوف
لا المضاف اليه كما عرفته فان قلت قدم في حديث جبريل صوم رمضان على حج البيت
وفي حديث ابن عمر قدم حج البيت عليه فما وجهه قلت ورد حديث ابن عمر
في بعض رواياته كحديث جبريل وانكر عليها بعضهم بالوهم خطا وعليها فلا اشكال
واما على الرواية المشهورة فيه فقال بعضهم وجهه محافظته صلى الله عليه وسلم
على ترتيب هذه القواعد لانها نزلت كذلك الصلاة اولا ثم الزكاة ثم الصوم ثم الحج ويحتمل
ان يكون ذلك لافادة الاوكد فالاوكد فقد يستنبط الناظر في ذلك الترتيب تقديم الاوكد
على ما هو دونه اذا تعذر الجمع بينهما كمن ضاق عليه وقت الصلاة وتعين عليه
في ذلك الوقت اداء الزكاة لضرورة المستحق فانه يبدا بالصلاة والله اعلم قوله
الواو لا تقتضي ترتيبا على المختار فان قلت ترتيب النظم في ذكر هذه الاركان
مخالف لترتيب الحديث جميعا قلت لضرورة النظم وعدم ايجاب الواو الترتيب
والله اعلم ويعلم من النظم انه لا يلزم انتفاء الاسلام بانتفاء بعض الاعمال ولا يلزم
من انتفاء الجزء والفرد انتفاء الحقيقة وهو ظاهر تتمة ورد في الصحيح ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل اي الاعمال افضل فقال ايمان بالله قيل ثم ماذا قال
الجهاد في سبيل الله قيل ثم ماذا قال حج مبرور وفي رواية ايمان بالله ورسوله وفي رواية
الايمان بالله والجهاد في سبيله وفي رواية اي العمل افضل قال الصلاة لوقتها قلت
ثم اي قال بر الوالدين قلت ثم اي قال الجهاد في سبيل الله وفي رواية اي الاعمال اقرب
الى الجنة قال الصلاة على مواقيتها قلت وماذا قال بر الوالدين قلت وماذا
قال الجهاد في سبيل الله وفي رواية افضل الاعمال الصلاة لوقتها وبر الوالدين
وفي حديث اخر خيركم من تعلم القرآن وعلمه وفيها تعارض في بيان افضل الاعمال
وجمع بينها الامام المتقن ابو بكر القفال الشاشي الكبير وكان من اعلم من لقيته
الحليمي كما قال من علماء عصره بوجهين احدها ان ذلك اختلاف جواب جرى

على حسب اختلاف الاحوال والاشخاص فانه قد يقال خير الاشياء كذا ولا
يراد انه خير جميع الاشياء من جميع الوجوه وفي جميع الاحوال والاشخاص بل في
حال دون حال او نحو ذلك واستشهد في ذلك باخبار منها عن ابن عباس رضي
الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حجة لمن لم يحج افضل من اربعين
غزوة وغزوة لمن حج افضل من اربعين حجة والثاني انه يجوز ان يكون المراد
من افضل الاعمال كذا ومن خيرها او من خيركم من فعل كذا فحذفت من وهي
مرادة كما يقال فلان اعقل الناس وافضلهم ويراد انه من اعقلهم وافضلهم ومن
ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم خيركم خيركم لاهله ومعلوم انه لا يصير
بذلك خير الناس مطلقا ومن ذلك قولهم ازهد الناس في العالم جيرانه وقد
يوجد في غيرهم من هو ازهد فيه منهم قال النووي وعلى هذا الوجه الثاني
يكون الايمان افضلها مطلقا والباقيات متساوية في كونها من افضل الاعمال
والاحوال ثم يعرف فضل بعضها على بعض بدلائل تدل عليها وتختلف باختلاف
الاحوال والاشخاص قال فان قيل فقد جاء في بعض هذه الروايات افضلها
كذا ثم كذا بحرف ثم وهي موضوعة للترتيب فالجواب ان ثم هنا للترتيب في الذكر
كما قال سبحانه وتعالى وما ادراك ما العقبة فك رقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة
يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة ثم كان من الذين امنوا ومعلوم انه ليس المراد
هنا الترتيب في الفعل وكما قال سبحانه وتعالى قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم
الا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا الى قوله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب
ولا تقتلوا اولادكم
وقوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم ونظاير ذلك
كثيرة وانشدوا عليه قل لمن ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده
وذكر القاضي عياض في الجمع بينهما وجهين ايضا احدهما وهو الاول من
وجهي القفال يعني اختلاف الجواب لاختلاف الاحوال فاعلم كل قوم بما بهم
حاجة اليه او بما لم يكملوه بعد من دعائم الاسلام ولا بلغهم علمه والثاني انه قدم
الجهاد على الحج لانه كان اول الاسلام ومحاربة اعدائه والجد في اظهاره انتهى
وذكر هذا الثاني صاحب التحرير ايضا وزاد وجها اخر وهو ان ثم لا تقتضي
ترتيبا وهذا قول شاذ عند اهل العربية والاصول وزاد ايضا ان الصحيح
انه محمول على الجهاد في وقت الزحف والنفير العام فانه حينئذ يجب الجهاد
على الجميع واذا كان هكذا فالجهاد اولى بالتحريض والتقديم من الحج لما في الجهاد
من المصلحة العامة للمسلمين مع انه يتعين متضيق في هذا الحال بخلاف
الحج قال النووي وقوله عليه السلام ايمان بالله ورسوله فيه تصريح بان
العمل يطلق على الايمان والمراد به والله اعلم الايمان الذي يدخل به في ملة الاسلام

وهو التصديق بقلبه والنطق بالشهادتين فالتصديق عمل القلب والنطق عمل اللسان
ولا يدخل في الايمان هنا الاعمال بسائر الجوارح كالصوم والصلاة والحج والجهاد وغيرها
لكونه جعل قسيما للجهاد والحج ولقوله صلى الله عليه وسلم ايمان بالله ورسوله ولا يقال هذا
في الاعمال ولا يمنع هذا ان تسمى الاعمال المذكورة ايمانا انتهى ولما اختلف الناس في
اعتبار دخول الاعمال في الاتصاف بالايمان وعدم اعتبار دخولها فيه وعلى الاول اعتبر على جهة
الكمال وهو مذهب السلف وكثير من الخلف والفقهاء والمحدثين كما مر وقيل على جهة
الجزئية والركنية حتى انه يلزم من ترك العمل الخروج عن الايمان وان لم يدخل التارك
في الكفر وهو مذهب المعتزلة بناء على قولهم بالمنزلة وهي عدم الكفر والايمان بين المنزلتين
وهما الكفر والايمان وعلى الثاني فالايمان هو التصديق فقط كما مر تحقيقه وتلخيصه
كما قال ابن حجر ان الكلام في مقامين احدهما كون الايمان قولا وعملا والثاني كونه يزيد
وينقص فاما القول فالمراد به النطق بالشهادتين واما العمل فالمراد به ما هو اعم من
عمل القلب والجوارح ليدخل الاعتقادات والعبادات ومراد من ادخل ذلك في تعريف الايمان
ومن نفاه انما هو بالنظر الى ما عند الله تعالى فالسلف قالوا هو اعتقاد بالقلب ونطق
باللسان وعمل بالاركان وارادوا بذلك ان الاعمال شرط في كماله ومن هنا نشا لهم القول
بالزيادة والنقص والمرجئة قالوا هو اعتقاد ونطق فقط والكرامية قالوا هو نطق
فقط والمعتزلة قالوا هو العمل والنطق والاعتقاد والفارق بينهم وبين السلف انهم جعلوا
الاعمال شرطا في كماله وهذا كله كما قلناه بالنظر الى ما عند الله تعالى اما بالنظر الى ما عندنا
فالايمان هو الاقرار فقط فمن اقر اجريت عليه الاحكام الاسلامية في الدنيا ولم يحكم عليه
بكفر الا ان اقترن به فعل يدل على كفره كالسجود للصنم فان كان الفعل لا يدل
على الكفر كالفسق فمن اطلق عليه الايمان فبالنظر الى اقراره ومن نفى عنه الايمان
فبالنظر الى حقيقته واثبت المعتزلة الواسطة فقالوا الفاسق لا مؤمن ولا كافر واما المقام
الثاني فذهب السلف الى ان الايمان يزيد وينقص وانكر ذلك اكثر المتكلمين وقالوا متى
قبل ذلك كان شكا قال الشيخ محيي الدين والاظهر المختار ان التصديق يزيد وينقص
بكثرة النظر ووضوح الادلة وعدم ذلك ولهذا كان ايمان الصديقين اقوى من ايمان
غيرهم بحيث لا تعتريه الشبه ويؤيده ان كل احد يعلم ان ما في قلبه يتفاضل حتى
يكون في بعض الاحيان اعظم يقينا واخلاصا وتوكلا منه في بعضها وكذلك في التصديق
والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها وقد نقل محمد بن نصر المروزي في كتابه
تعظيم قدر الصلاة عن جماعة من الائمة نحو ذلك وما نقل عن السلف صرح به
عبد الرزاق في مصنفه عن سفيان الثوري ومالك بن انس والاوزاعي وابن جريج
ومعمر وغيرهم وهؤلاء فقهاء الامصار في عصرهم وكذا نقله ابو القاسم اللالكائي في كتاب
السنة عن الشافعي واحمد بن حنبل واسحق بن راهويه وابي عبيد وغيرهم من الائمة

وروى

وروى بسند الصحيح عن البخاري قال لقيت اكثر من الف رجل من العلماء بالامصار فما رايت احدا
منهم يختلف في ان الايمان قول وعمل ويزيد وينقص واخرجه ابو نعيم في ترجمة الشافعي
من الحلية من وجه اخر عن الربيع وزاد يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ثم تلا ويزداد
الذين امنوا ايمانا واثبت ابن ابي حاتم واللالكائي نقل ذلك بالاسانيد عن جمع كثير من الصحابة
والتابعين وكل من يدور الاجماع عليه من الصحابة والتابعين وحكاه فضيل بن عياض
ووكيع عن اهل السنة والجماعة وقال الحاكم في مناقب الشافعي حدثنا ابو العباس الاصم
اخبرنا الربيع قال سمعت الشافعي يقول الايمان قول وعمل ويزيد وينقص اخرجه
ابو نعيم في ترجمة الشافعي من الحلية من وجه اخر عن الربيع وزاد فزينه بالطاعة وينقص
بالمعصية ثم تلا ويزداد الذين امنوا ايمانا الاية قال وكلما قبل الزيادة قابل النقصان انتهى
وكان الاختلاف في قبول الايمان الزيادة والنقص متفرعا عليه وكان التوجه للثاني تشبيها
الى الاول اكتفى بالتوجه له فقال **ورجحت** اي ورجح جماعة من العلماء وجلة من الفضلاء
وائمة من العقلاء ما ورد به ظاهر الكتاب والسنة وذهب اليه جمهور الائمة وعن المعتزلة
وحكي عن الشافعي وهو اشهر الروايتين عن مالك **زيادة الايمان** اي القول بقبوله
اياها ونحوها ثم **بسبب ما** سعد رجح **تزيد** بالمثناة فوق **طاعة** هي فعل **الانسان**
المامور به واجتنابه المنهي عنه ابتغاء الثواب **ونقصه** بالرفع عطف على نائب فاعل
رجحت وهو زيادته والضمير المضاف اليه راجع للايمان **بسبب نقصها** اي طاعة الانسان
يعني رجح جماعة القول بقبول الايمان الزيادة بزيادة الطاعات والنقص بنقصها
محتجين بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو لم يتفاوت لكان ايمان احاد الامة بل
المنهمكين في الفسق مساويا لتصديق الانبياء والملائكة عليهم السلام واللازم باطل
قطعا واما النقل فلكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى قال الله تعالى واذا تليت عليهم
اياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا وما زادهم الا ايمانا
وتسليما فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر رضي الله عنهما قلنا يا رسول الله
ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى
يدخل صاحبه النار وعن عمر رضي الله عنه وجابر مرفوعا ايضا لو وزن ايمان ابي بكر
بايمان هذه الامة لرجح به وحمل هذا القول على ما ذكرنا خال عن الاشكال كما حقق
فيما ياتي قريبا ان شاء الله تعالى ثم كلام بعضهم ظاهر انه لم يكن مرجحا في ذات
الاحتجاج المذكور انما هو على الايمان بمعنى التصديق فقط يزيد وينقص وحينئذ
يتوجه رد الاحتجاج المذكور بما ياتي لا لما بل فيه الاشكال وذلك انه على تقدير
كون الطاعات داخلة في مسمى الايمان يكون الايمان اولى واحق بان لا يقبل الزيادة
والنقصان اما اولا فلانه لا مرتبة فوق الكل لتكون زيادة ولا ايمان دونه ليكون
نقصانا واما ثانيا فلان احد الاسماء الايمان حينئذ الزيادة على ما لم يعلم بعد محال

لانا نقول هذا انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من الاعمال او الترك
كما هو مذهب المعتزلة لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف
الا ان الزيادة والنقصان على هذا تكون في كمال الايمان لا في اصله والى هذا الامام الرازي مال
رحمه الله تعالى كما يأتي عنه و للعطف على مقدر اشعر به الكلام والتقدير والحق
في قبول الايمان الزيادة والنقص تفصيل بقبوله اياهما ورجح و قيل اي وقال جماعة
منهم ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله تعالى وكثير من العلماء واختاره امام الحرمين
ان الايمان لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور
فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه وارتكب المعاصي فتصديقه بحاله
لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة على ما ذهب
اليه القلانسي مجيب عما احتج به الاول بوجوه منها ان المراد الزيادة بحسب الدوام
والثبات وكثرة الازمان والساعات وهذا ما قال امام الحرمين النبي يفضل من عداه
باستمرار تصديقه وعصمة الله تعالى اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض
لا يبقى فيقع للنبي صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات فيثبت للنبي عليه الصلاة والسلام
اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى
مما لا نزاع فيها وما يقال ان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه كسواد
الجسم مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك ومنها
ان المراد الزيادة بحسب زيادة ما يؤمن به والصحابة رضوان الله عليهم اجمعين كانوا
امنوا في الجملة وكان يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص
وحاصله ان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون
في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك
بعصر النبي عليه الصلاة والسلام على ما توهم لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن
في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والاخفاء في ان التفصيلي ازيد بل الجهل على ما هو
بحاله ومنها ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات
وينقص بالمعاصي وهذا مما لا خفاء فيه وهذه الوجوه مبنية في الكل ولو ثبت لم
ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت وهو محل النزاع كما سبق انفا و ينبغي ان
تكون للاستئناف لا للعطف اذ ليس بمعطوفها من جملة الخلاف السابق كما جرت
عادتهم بذكره مجملا وعطف مفصله عليه والمعنى انه اشتهر بين القوم حل
النزاع في قبول الايمان الزيادة والنقصان على الخلاف الحقيقي و قيل اي وقال
جماعة منهم فخر الدين الرازي انه لا خلف اي لا اختلاف حقيقيا بين الفريقين
بل لفظي ووجه التوفيق بينهما ان ما يدل على ان الايمان لا يتفاوت مصروف الى اصله
وما يدل على انه يتفاوت مصروف الى الكامل منه فالخلاف في هذه المسئلة فرع تفسير الايمان

المتفاوت

فان قلنا

فان قلنا هو التصديق فلا تفاوت وان قلنا هو الاعمال فيتفاوت وقال امام الحرمين اذا حملنا
الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعة
سرا وعلنا وقد مال اليه القلانسي فلا يبعد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة
وينقص بالمعصية ولما كان هذا القيل منعه ظاهرا وهو ان لقائل ان يقول لا نسلم
ان التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق
بحدوث العالم لانه اما نفس الاعتقاد القابل للتفاوت او مبني عليه وقلة وكثرة
كما في التصديق الاجمالي والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل والاكثر فان ذلك
من الايمان لكونه تصديقا بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا
فيما علم تفصيلا لا يقال الواجب تصديق يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان
التفاوت لا يتصور الا باحتمال النقيض لانا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة
وقد سبق انه غير التصديق ولو سلم انه التصديق او ان المراد ما يبلغ حد الاذعان
والقبول ويصدق عليه المعنى المسمى بكرويدن ليكون تصديقا قطعا فلا نسلم
انه لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات وكون
التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت
بحاله وكفاك قول الخليل صلوات الله عليه مع ما كان له من التصديق ولكن ليطمئن قلبي
وعن علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا على ان القول بان المعتبر في حق الكل
هو اليقين وانه ليس للظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكم اليقين
محل بحث اذ قد تقدم في مباحث التقليد خلافه اشار الى التبري من عهدة التزام
الجزم به بقوله كذا قد نقلا اي قد نقل القوم هذا القيل من حيث وقوعه في حكايتهم
نقلا ما نقلا للتعليم منا من حيث وقوعه في حكاية النظم من غير ان يكون في حكايته اياه
خللا موجبا لاشكاله بل اشكاله لذاته فليتأمل فائدة لم تخص حديث جبريل
بيان الايمان والاسلام والاحسان فاما الاولان فقد وقفت على حقيقتهما واما الثالث
فهو مراقبة الله تعالى في العبادة الشاملة لهم حتى تخرج عن الكمال من الاخلاص وغيره
لانه كمال بالنسبة اليهما ولهذا اخر في الحديث عنهما تتمة الاولى ذهب جمع
جم من الحنفية الى ان الايمان مخلوق وكلام ابي حنيفة صريح فيه وقال اخرون منهم
غير مخلوق وهما متفقان على ان افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى وبالغ جمع
منهم فكفروا من قال بخلقه لما يلزم عليه من خلق كلامه تعالى لانه تعالى كان
قد علم انه لا اله الا الله فالمتكلم بها قاطع بكلامه عالما بانه مخلوق كما ان قارئ اية يصير
قاريا لكلامه تعالى حقيقة ورد بان هذا جهل وغباوة اذ الايمان بالاتفاق اما
التصديق بالجنان او مع الاقرار باللسان وكل منهما فعل العبد وهو مخلوق لله تعالى
وبانه يلزمهم ان كل ذاكر بل متكلم بغير اجزاء القران وافق كلامه اجزاء القران كذلك قائم

المتلفظ
وذلك مما لا يتوقف عليه دليل وايضا
به ما ليس بمخلوق من معاني كلامه تعالى والحاصل ان الواجب اعتقاد
بانها دين لم يختصه به قراءة بل اقرارا بالتصديق دون مجرد التلفظ والملفوظ لعدم
ان كلما قام بمجاري القراءات حادث لانه ان قام به مجرد التلفظ وهو حادث لانه مسبوق بما
فيه لما يقرأه فظاهر او التلفظ امر اعتباري وهو حادث لانه مسبوق بما ... وان قام به مع ذلك الفهم
يعتبر به ما المحفوظ سبقه العدم فيستحيل عليه القدم وان قام به مع ذلك الفهم
والتدبر فهو انما يحدث في نفسه صورة معاني نظم القراءات وغايتها ان تدل على
المعنى القائم بذاته تعالى وليست هو للقطع بحدوثها وبعدم انفكاكه عن الذات
الواجب الوجود ولتغايرهما اذ هو مدلول المعنى القاري صفة للكلام النفسي
والقائم بنفس القاري هو صفة العلم بتلك المعاني النظمية لا الكلام بدليل
بدليل ان العالم بمعاني اقيموا الصلاة ليس طالب اقامتها بل العالم بانه تعالى
طالب ذلك فلا يرد هذا بما فيه قولهم القراءة وهي اصوات القاري حادثة لوجوبها
تارة وحرمتها اخرى والمقروء بالالسنة المكتوب في المصاحف المسموع بالاسماع
المحفوظ في الصدور قديم لا اقتضائه قيام المعنى القديم بنفس الانسان لان المحفوظ
مودع في قلبه واجيب بانهم لم يريدوا بهذا اللفظ ظاهره لتصريحهم بما يدل على انهم
تساهلوا فيه اذ قالوا عقبه ليس المقروء المذكور حالا في قلب ولا لسان ولا
مصحف فارادوا بالمقروء المعلوم بالقراءة والمكتوب المفهوم من الخط والمسموع
المفهوم من الالفاظ المسموعة فالحال في القلب هو نفس فهمه والعلم به لا تعلقها
اذ هو المعنى القديم القائم بذاته تعالى وقد نقل بعض اهل السنة انهم منعوا
من اطلاق القول بحلول كلامه تعالى في لسان او قلب او مصحف ولو مع ارادة
اللفظ كيلا يسبق الوهم الى ارادة النفسي القديم انتهى كلام بعض المتاخرين
وفي شرح المقاصد في مباحث خلق الافعال ما نصه ان ثبت عنه لاهل السنة
الايمان مخلوق لله تعالى وعند المعتزلة مخلوق للعبد وقد ذكر في بعض الفتاوى
ان من قال الايمان مخلوق كفر فوجهه قلنا وجهه ما اشار اليه ابو المعين
النسفي رحمه الله من ان الايمان ليس كله من الله تعالى الى العبد على ما سوله
ولا من العبد الى الله على ما هو القدرية بل من الله التعريف والتوفيق والهداية
والاعطاء ويرجع الى المكوب وهو غير مخلوق ومن العبد المعرفة والقصد
والاعتقاد والقبول وهي مخلوقة وفي عقيدة النسفي واستخالق لافعال العباد
من الكفر والمعصية والطاعة والايمان فلتفسيره ما وجه به ابو المعين هو
ما نقل توجيه احد به قوله بعدم خلق الايمان كما نقل عنه الاشعري وهلا
ابو حنيفة ان المراد بالايمان حينئذ ما دل عليه وصفه تعالى بالمومن فانه
هو تصديقه في الازل بكلامه القديم لاخباره بوحدانيته وليس تصديقه
هذا

لا اقتضائه

اي على ما هو القول بنسبة الافعال الى قدر العباد مولف

باظهار
هذا بحدثنا ولا بخلوق كما ان له تعالى ان يقوم به حادث بخلاف تصديقه لرسله
المعجزة فانه من صفات الافعال وهو حادث عند الاشاعرة قديم عند الماتريدية
قلت قال بعضهم وبهذا علم انه لا خلاف في الحقيقة لانه ان اريد بالايمان
المكلف به فهو مخلوق قطعا او ما دل عليه وصفه تعالى بالمومن فهو غير مخلوق
قطعا كما انه ان اريد به الوصف القائم بالمكلف فهو مخلوق قطعا او صفة التكوين
ان ثبتت زائدة على القدرة فهو قديم قطعا فتدبر ويقول المناظر السابق والحاصل
ان الواجب اعتقاده الى اخره يعلم ما في قول الغزالي فانه يعلم بها ما هو قديم
من كلام الله تعالى وما ليس بقديم منه فان اكثر الناس من علماء الاصول في زماننا
يعتقدون ان الفاظ القرآن محدثة وان مدلولها قديم وليس كذلك بل الحق ان في
ذلك تفصيلا كثير الخطر كما لحق منه ان شاء الله تعالى وهو ان نقول القرآن قسمان
ادلة ومدلولات فالادلة هي الالفاظ وهي كلها محدثة والمدلولات قسمان مفردات
ومسندات فالمفردات قسمان ما يرجع منها الى ذات الله تعالى وصفاته العلى
فهي قديمة وما عدا ذلك فهو محدث فان مدلولات الالفاظ الواردة المفردات فرعون
وهامان والسموات والارض والجبال وغير ذلك وهي باسرها محدثة واما مدلول قولنا
الله العظيم السميع البصير ونحوه مما هو مدلول اللفظ فقديم والمسندات قسمان
حكايات وانشاآت فالاسنادات التي هي الانشاءات كلها قديمة كانت مدلول اللفظ
الخبر او الامر او النهي او الاذن او المذاقات الالفاظ الدالة على هذه المعاني وهي قائمة
بذات الله تعالى وهي في نفسها واحدة ترجع الى الكلام وقد تقدم بيان تعددها
بحسب تعلقاتها مع اتحادها في اصلها والمدلولات التي هي الحكايات هي ايضا
قسمان حكاية عن الله تعالى وحكاية عن غيره فالحكاية عن غيره تعالى
نحو قوله تعالى وقال نوح رب لا تذر على الارض الاية وقوله تعالى انا خير منه
خلقتني من نار وخلقته من طين ونحو ذلك فالحكاية قديمة لانها خبر الله تعالى
عن المحكي والمحكي محدث فان اسناد المحدث محدث واما الحكاية عن الله تعالى
فنحو قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم واذ قلنا يا موسى فالحكاية
والمحكي قديمان لان الحكاية اسناد الله تعالى وخبر الله تعالى القائم بذاته
الذي هو مدلول اللفظ قديم مقرونة فتحصل من التفصيل المتقدم ان في القرآن
ثلاثة اقسام محدثة الفاظ دالة ومفردات مدلوله وهي غير ذات الله تعالى
وصفاته ومسندات مركبات محكيات عن الغير وفيه ثلاثة اقسام قديمة
مدلولات مفردة وهي ذات الله تعالى وصفاته ومدلولات مسندة هي انشاءات
ومدلولات مسندة هي حكايات وتراجم عن اسناداته تعالى في اخباره كالقرآن ونحوه
ونحو ذلك صادرة عنه تعالى واذا احطت علما بهذه السنة علمت ما هو قديم من القرآن

وما هو منه محدث وهو تحقيق جليل كذا من يحيط به فاحفظه انتهى ونبهت عليه
لان مصنف شرح وسمه اهل عصره بالتحقيق من علماء من معاصريه شيوخنا
ممن ادركناه ايضا ارتضاه وجزم به بدليل انه بقوله قلت وهذا الذي قال
يتبين بمعرفة الكلام النفسي ما هو وقد قال ابن الحاجب فيه هو نسبة بين
مفردين قائمة بنفس المتكلم فاذا قلنا زيد قائم او ليس زيد قائما فالنفي اثبات
القيام لزيد او نفيه عنه فاذا عرفت هذا نقول له تعالى والله تعالى مدلولات
مفردات قديمة وهي الله والعلم وضمير الله وكذا اثبات العلم له وهو النفسي وقوله
وانتم لا تعلمون مدلولات مفرداته حادثة وهي دوات المخاطبين مدلول انتم والواو
وجهلهم الذي هو مدلول لا تعلمون واثبات الجهل لهم قديم قائم بذاته تعالى الى اخر
ما اطال به ايضاحا وبيانا وهنا نكتة يكثر استعمالها وهي ان ابن عباد قال في رسائله
الكبرى قد رأيت في مواضع من كتبكم شيئا اردت تنبيهكم عليه وهو انكم تقولون
فيها حكى الله تعالى عن فلان كذا او حكى عن فلان كذا وقد يقع مثل هذا في كلام
الائمة وهو عندي ليس بصواب من القول لان كلام الله تعالى صفة من صفاته
وصفاته تعالى قديمة فاذا سمعنا الله تعالى يقول كلاما عن موسى عليه السلام
مثلا او عن فرعون او غيره من الامم لا نعلم يحكي عنهم كذا لان الحكاية تؤذن بتأخرها
عن المحكي وانا نقول في مثل هذا اخبر الله تعالى او اذا نبا او كلاما معناه هذا
مما لا يتوهم من مقتضاه تقدم ولا تأخر انتهى الثالث اختلف الناس
في جواز دخول الاستثناء الايمان وعدمه بالجواب على اقوال فذهب ابو حنيفة
واصحابه الى المنع ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى ويجب ان يقال انا مؤمن
حقا ووجهه بعضهم بان ترك ان شاء الله ابعد عن التهمة بعدم الجزم به في الحال
الذي هو كفر وبتقدير انه قصد به التعليق فربما اعتادت نفسه التردد
في الايمان لكثرة اشعار النفس بواسطة الاستثناء بترددها في ثبوت الايمان
واستمراره واجيب عنه بانه لا تهمة مع القرائن القطعية بانتفائها ايضا
وايضا اشعار اللفظ بامر انما هو بالنظر للتعليق وليس الكلام فيه اذ المفروض
انه انما قصد التبرك او غيره مما يأتي بيانه على انه لو فرض انه اطلق فلم يقصد
تعليقا ولا تبركا فالذي يظهر انه لا اثم عليه ايضا لان المفروض انه جازم بالايمان
في الحال وابهام لفظه تدفعه قرائن الاحوال وذهب اكثر السلف من الصحابة
والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة والاشعرية
وهو قول سفيان الثوري الى جوازه كما نقله السبكي عنهم وهذا هو الحق والراي
السديد والنظر الصحيح واستشكل بان الشرط يدل على حصول المتوقف في الجزم
بالقضية وهو شك في الايمان والشك فيه كفر واجيب بتأويل التعليق بالمشيئة

مطلب الايمان في جواز دخول الاستثناء

على اربعة اوجه

على اربعة اوجه الاول الاحتراز عن اظهار الجزم اذ فيه تزكية النفس وقد قال
تعالى فلا تزكوا انفسكم الم تر الى الذين يزكون انفسهم ومن كلام بعض الحكماء وقد
قيل له ما الصدق القبيح قال ثناء المرء على نفسه الثاني ان يذكر ان شاء الله تعليما
لله تعالى وتبركا بذكره كما قال تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله
وقال تعالى فيما اخبر انه سيفعل لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين وان
كان خبره تعالى صدقا قطعيا لا يدخله الاحتمال والتردد ولكن تعليما وتاديبا لعباده
في صرف الامور كلها الى مشيئته تعالى الثالث ان يرجع الاستثناء الى الكمال فكانه
يقول انا كامل الايمان ان شاء الله تعالى كماله لا سيما وقد جاء ان الرياء شرك اصغر
او شرك خفي وقد قيل من كمال الايمان استواء السر والعلانية وذلك قليل واجد
الناس عن النفاق من يخوفه واقربهم اليه من يقول انا بريء منه الرابع
وهو الحق ان شاء الله تعالى ان يكون ذلك بالنظر الى الخاتمة لانه لا يدري
ايدوم على ايمانه ام يصرف عنه عند الموت والعياذ بالله تعالى كما هو معنى قول
النووي نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وما ندري ما نحن عند الله
تعالى انتهى وذهب اكثر اصحابنا المتكلمين كما في شرح مسلم الى انه لا يقول انا مؤمن
حقا مقتصرا عليه بل يضم اليه ان شاء الله وذهب الاوزاعي وجماعة الى التخيير وهو
حسن صحيح تنبيه اعترض على ما ذهب اليه ابو حنيفة بانه لا وجه لم لانه
اذا لم يكن التقييد للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف
حتى الصحابة والتابعين وهو امام مقتفى وعلى ما ذهب اليه الجمهور انضا بان
الابهام موجود وان حمل التقييد على احد تلك الاوجه السابقة ولا خلاف ان الاولى
ترك ما يوهم الشك في العقيدة ومن ثم ذهب بعض المحققين الى انه لفظيه
في هذه المسألة لطيفة قال الشعبي اذا قيل لك انت تقول لا اله الا الله
وقال منه ان لا اشك في الايمان وسوالك اياي بدعة انتهى فانتبه نقل بعض
المتاخرين من اصحابنا عن الشافعية خلافا غريبا في انه هل يقال له هو كافر
ولا يقال ان شاء الله او يقال له هو كافر ان شاء الله نظرا الى الخاتمة وانه اعلم الثاني
الموت اذا نام او غفل او اغمي عليه او جن او مات تجري عليه احكام الايمان في هذه
الاحوال ويحكم بانتفائه بها حكما وان ضادت التصديق والمعرفة ونظير ذلك
نحو النكاح وسائر العقود في هذه الاحوال وكذا الكافر اذا طرأت عليه هذه
الاحوال فسواء هو ان تامل الرابع الكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا
معنى قولهم الكفر عدم تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في بعض ما علم مجيئه
به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه صلى الله عليه وسلم في شيء مما علم
مجيئه به على ما ذكر الامام الغزالي رحمه الله لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب

واعتذار الامام الرازي رحمه الله بان من جملة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه في كل ذلك ضعيف
لظهور المنع لانه وان لم يكن بين الصدق والكذب واسطة لا يلزم ان يكون التصديق
والتكذيب كذلك اذ الخالي عنهما لا يحصى كثرة قلنا ملزم فان قيل من استخف
بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا
وان كان مصدقا للنبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به وحينئذ يبطل عكس
التعريف وان جعلت ترك المامور به وارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب
وعدم التصديق يبطل طرده بغير الكفر من الفساق قلت لو سلم اجتماع التصديق
المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل الشارع بعض
محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب
فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا
وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه
ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع وبهذا يندفع اشكال آخر
وهو ان صاحب التاويل في الاصول اما ان يجعل من المكذبين فيلزم تكفير كثير
من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المختلفين من اهل الحق واما ان
لا يجعل فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الاجساد وحدوث العالم وعلم البارئ تعالى
بالجزئيات فان تاويلاتهم ليست بابعد من تاويلات اهل الحق للنصوص الظاهرة
في خلاف مذهبهم وذلك لان من النصوص ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره
فتاويله تكذيب للنبي صلى الله عليه وسلم بخلاف البعض ثم لا يخفى ان المراد التكذيب
او عدم التصديق من المكلف لجميع النبي المكلف الذي لم يصدق او صرح بالتكذيب
واما عند القائلين بصحة ايمانه وبانه يكفر بصريح التكذيب وان لم يكفر بترك التصديق
فالمراد التكذيب ممن يصح منه الايمان وعدم التصديق ممن يجب عليه الايمان
وقال القاضي الكفر هو الجحد بالله تعالى وربما يفسر الجحد بالجهل واعترض
بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفرة عارفون بالله تعالى مصدقون به غير
جاحدين وان اريد الجحد او الجهل اعم من ان يكون بوجوده تعالى او وحدانيته
او شيء من صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المختلفين
في الاصول لان الحق واحد وفاقا واجيب بان المراد الجحد به في شيء مما علم
قطعا انه من احكامه او الجهل به كذلك اجمالا او تفصيلا وحينئذ يطرد وينعكس
بل ربما يكون احسن من التعريف بتكذيب النبي صلى الله عليه وسلم او عدم تصديقه لشموله
الكفر بالله تعالى من غير توسط النبي صلى الله عليه وسلم ككفر ابليس وكما قال الكفر
هو قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب ولا خفاء ان هذا من احكام

لاذاثباته

العقاب
لاذاثباته ولا لوازمه البينة التي ينتقل الذهن منها اليه ومع هذا فان اريد اعظم
على الاطلاق لم يصدق الا على ما هو اشد الكفر وان اريد اعظم بالنسبة الى ما دون صدق
على كثير من المعاصي وان اريد بالنسبة الى الفسق وقد فسروا الفسق بما يستحق
به عقوبة دون عقوبة الكفر فدور او الخروج من طاعة الله تعالى بكبيرة ومن
الكبائر ما هو كفر فلا يتناوله التعريف وان قيد الكبيرة بغير الكفر عاد الدور وبالجملة
لا خفاء في اختلال هذا التعريف وضعفه وما قيل من ان الكفر عدم كل طاعة يقابل ما
فسروا به الايمان لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ولا على قول السلف
ظاهرا خاتمة ونسأل الله حسن الخاتمة قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان
اظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه
عن الاسلام وان قال بالهين او اكثر خص باسم المشرك لاثبات الشريك في الالوهية
وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي
والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري بفتح الدال
وان كان لا يثبت البارئ تعالى خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي
صلى الله عليه وسلم واظهاره شعائر الاسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق
الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه
تاويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون انه نبيهم انتهى كلام السعد
برمته فائدة التسمية بالمؤمنين والمسلمين من خواص امة محمد صلى الله عليه وسلم
وان كان مفهوم الايمان والاسلام على ما تقرر بيانه غير مختص باحد وانما كانت الامم السابقة
تعرف باتباع فلان او امة فلان او باليهود او بالنصارى وثبوت الذم لهذين الاسمين
انما هو بعد ورود الاسلام واقامة اهلهما على المخالفة واما ما جعلنا سلفك وكذا
غيرهم من المسلمين الى غير ذلك من الايات الدالة على عدم اختصاص التسمية فمحمول
على المعنى اللغوي قلنا ملزم وممن صرح بالاختصاص القاضي في تفسيره والحلالي في
خصائصه وعبارة القاضي زكريا اعلم ان الاسلام ملة تقررت بنزول القرآن على
محمد صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه وكان بين ابراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام الف وبينه وبين
موسى عليه الصلاة والسلام ثلاثة الاف وبينه وبين محمد صلى الله عليه وسلم الف
وخمسمائة سنة وحينئذ فكيف كان ابراهيم عليه الصلاة والسلام على الاسلام مع تقدمه
بهذه المدة وجوابه ان الاسلام الذي كان عليه ابراهيم عليه الصلاة والسلام معناه
التوحيد لا هذه الشريعة والله اعلم تتمة قال النووي اتفق اهل العلم على ان
من جاء يسأل عن الايمان وكيفية الدخول في الاسلام وجبت اجابته وتعليمه على
الفور انتهى ولما اسلفنا انه يجب على كل مكلف معرفة ما يجب له تعالى وما يمتنع

وما يمتنع عليه تعالى وما يجوز عليه تعالى وكان القسم الاول غير منحصر لعدم تناهي كمالاته تعالى وكنا غير مواخذين بمعرفة ما عجزنا عن ادراكه منها لعدم نصب دليل عقلي ولا نقلي عليه واختص ما تفضل سبحانه وتعالى بدلالة العقول عليه منه بحسب الاستقرا وعشرين صفة وكانت منقسمة بحسب مفاهيمها الى اربعة اقسام على المشهور وعلى القول بالحال ايضا على ظاهر النظم تبعا لبعض المتاخرين وسماها بعضهم نفسية وهي الصفة الواجبة للذات مدة وجودها غير معللة بعلة كالتحيز للجرم مثلا فانه واجب له مدة وجوده وليس ثبوته له معللا بعلة وقولنا غير معللة بالنصب حال من ضمير الواجبة لان الها المضاف اليها الراجعة للذات احترازا من الحال المعنوية عند مثبتي الحال ككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلا فانها معللة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات وسلبية وهي كل صفة مدلولها عدم امر لا يليق به سبحانه وتعالى وثبوتية وهي كل صفة موجودة في حد ذاتها حادثة كانت كبياض الجسم وسواده او قديمة كعلمه تعالى وقدرته وتسمى هذه في الاصطلاح صفات المعاني ومعنوية وهي فرع الثبوتية لملازمتها لها فان اتصاف محلها من المحال بكونه عالما وقادرا مثلا انما يتبع عند قيام العلم والقدرة به وان كان اعتبار هذا القسم انما ينبني على مذهب مثبتي الاحوال كما في تحريره شرح في بيان القسم الاول من الاقسام الثلاثة متقدما الكلام على القسم الاول منه وهي الصفة النفسية مشيرا له بقوله في اقسام الصفات على هذا الترتيب لان تحققها فرع تحققها آتيا بجملة غير منبئة للحصر فيما ذكره منها للامر فقال آتيا بالفا الفصيحة **فواجب** عقلا له اي لمن المتقدم الذكر في قوله وكل من كلف شرعا وجبا عليه ان يعرف ما قد وجبا له **الوجود** الذاتي اي الصفة النفسية التي هي الوجود الذاتي يعني انه وجد لذاته لا لعلة لما مر من وجوب افتقار العالم وكل جزء من اجزائه اليه تعالى وكل ما وجب افتقار العالم اليه لا يكون وجوده الا واجبا لا جائزا والا لزم الدور او التسلسل على ما مر بيانه مع ما يتعلق به في بحث حدوث العالم ولهذا اتفقت على وجوب وجود الصانع في الجملة جميع الملل مومنها وكافرها خلا شرذمة قليلة من جهلة الفلاسفة زعمت ان حدوث العالم امر اتفاقي بغير فاعل كما قال بعض المتاخرين وصرف قلوبهم عنادا وكل وجود الصانع مع ظهوره من ادل دليل على وجوب وجوده و ماهيته وما فيه قيل وانما قدمت كلمة القوم على تقدم الوجود في مباحث الصفات كلها اصلا اذ الحكم بوجوب الواجبات له تعالى واستحالة ما يتنزه عنه وجواز ما يجوز في حقه فرع عنه فتقديمه عليها يشبه تقديم التصور على التصديق ومذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شي عين نفسه وذاته كما ياتي بيانه

يعني زائدا عليها عند من قال

عنه تعرض الناظم له ومن هنا قال بعضهم ان في عده من الصفات تسامحا اذ الذات ليست صفة شي وعنه وصف الذات به لفظا كما يقال ذاته تعالى موجودة واضافته اليها كذلك نحو وجود ذاته تعالى نعم ذهب الرازي الى انه صفة زائدة على الذات وعليه فلا تسامح في عده من الصفات والحق ما ذهب اليه الرازي ويكفينا في المذهب الشيخ ما يرجع به الى ما وافقه على ما سياتي ان شا الله تعالى تحقيقه ويقابل المشهور انه صفة سلبية وفي تقديم الخبر على المبتدأ الثابت الحصر وجوب الوجود الذاتي عليه تعالى فلا يتعداه الى غيره فيستفاد منه الرد على طريق بعض المتاخرين كالامام حميد الدين الضرير رحمه الله ومن تبعه حيث صرحوا بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته مستدلين على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شي اخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقا معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى واجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقا هو نفس تلك الصفة قال سعد الدين وما ذهبوا اليه في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهو لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد كقاعدة ان الباري ليس فاعلا بالايجاب بل بالاختيار وقاعدة ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث وقاعدة ان كل ممكن محدث مسبوق بالعدم وقاعدة ان القديم ما لا ابتدا لوجوده والحادث ما وجد بعد ان لم يكن ولما تعين بعض المتاخرين باجتنابه وانها واجبة لذاتها ومنع منافاة تعددها التوحيد اذ هو التصديق والاذعان بان الله تعالى منفرد عن الاضداد والانداد لا عن المعاني فلا ينافيه الا تعدد الاعيان الواجبة لا الصفات المجردة مع ذات متصفة بها واحدة كلف ونظر لما حققه السعد وغيره من ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها ولا نزاع في ان من خواصها وجوب الوجود والقدم الذاتي وحينئذ فلا شك في منافاة اثبات وجوب الوجود الذاتي للصفات للتوحيد والذي حرره السعد وينبغي ان يكون عليه المعتمد ان الاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات وان لا يجترا على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته بمعنى انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قايما بذات القديم

واجبا به غير منفصل عنه فليس كل قديم إلاها حتى يلزم من وجود القدما وجود الالهة
لكن ينبغي ان يقال انه تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدما ليلا يذهب
الوهم ان كلا منها قايم بذاته موصوف بصفات الالوهية انتهى وسنسمع في مبحث
الصفات الذاتية ما يتعلق بهذا المبحث ان شا الله تعالى وقد اشبعنا القول فيه
عند قوله في النظم وجايز في حقه ما امكنا فراجعه ويمكن حل كلام النظم على طريق حميد
الدين بان يقال اراد الغض الامام اي فلا يتعداه اي عنه بالمعنى الحرفي فقط فلا ينافي
انه يتعداه اي ما ليس عنه ولا عزه فلينامل والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا
الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب
جمهور الحكما الى انه لا شي اعرف من الوجود وعولوا على الاستقرا اذ هو كاف في هذا
المطلوب لان العقلا اذا لم يجد في معقولاتهم ما هو اعرف منه بل لم يجد فيها ما هو في مرتبته
ثبت انه اوضح الاشيا عند العقل والمعنى الواضح قد يعرّف من حيث انه مدلول للفظ
دون لفظ فيعرف تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون
دورا وتعريفا للشي بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية
والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه
الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس وللقوم في تعريفه عبارات اخر
مدخولة سانح المنوض لها عند قول النظم وجود شي عينه وههنا بحث الاول
ما سبق من ان تصور الوجود بديهي كالتصديق ببداهته هو الحق وصحح فلا اعتراض
عليه الولي الرود وقع في كلام الامام ما يوهم ان التصديق ببداهة الوجود كسبي فانه
استدل عليه بوجوه ثلاثة الاول ان الوجود جز لوجودي اي بما المتكلم المتصور بديهة
متصور بديهة فالوجود متصور بديهة فتصور الوجود بديهي وفيه نظر اما اولا *وجزء المتصور بديهة*
فلانه انما يلزم من تصور وجودي اي بما المتكلم بديهة تصور الوجود بديهة اذا كان *اي ذاتيه ح*
الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الموجودات وهو ممنوع اما على راي من يقول
وجود كل شي عينه يختص به ولا اشتراك الا في اللفظ فظاهر واما على راي من يقول
الوجود معنى مشترك بين الوجودات فلانه يقول بالتشكيك عليها والمقول بالتشكيك
على الافراد خارج عن حقيقة الافراد فالوجود المطلق خارج عن وجودي ولا يلزم من *وجودي*
تصور الشي تصور ما هو خارج عنه عارض له واما ثانيا فلانه على تقدير ان يكون
الوجود جز الوجودي فانما يلزم من تصور وجودي بديهة تصور الوجود بديهة
اذا كان تصور الوجودي الذي هو بديهي تصورا وجوديا بحقيقته وهو ممنوع
واما اذا كان تصورا وجوديا بوجه ما بديهة فلا يلزم من تصور وجودي بوجه
بديهة تصور الوجود المطلق بديهة الثاني ان التصديق بان الوجود والعدم
لا يجتمعان معا على امر اصلا بل كل امر فاما موجود او معدوم تصديق بديهي وهو مسبوق
اصلا

بتصور الوجود

بتصور
الوجود والعدم تناولا بالبداهة والجواب انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع
متعلقاته على ما هو راي الامام في التصديق فممنوع بل مصادرة حيث جعل المدعى
وهو بداهة تصور الوجود جزا من الدليل وان اريد ان نفس الحكم بديهي بمعنى انه
لا يتوقف بعد تصور المتعلقات على كسب فمسلم لكن لا يثبت المدعى وهو بداهة
تصور الوجود بحقيقته لجواز الحكم البديهي مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة
بل بوجه ما ومع كون تصورهما كسبيا لا بديهيا الثالث ان الوجود معلوم بحقيقته
وحصول العلم اما بالضرورة او الاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم والوجود
يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه اما
وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشي على نفسه ومساواة الجزء
للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء للكل
في ماهية الكل وليس بداخل وان لم تكن الاجزا وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها
امر زايد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود *رصف*
وهو محال وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو محض ذلك الزايد العارض
بل في موضوعه هذا خلف وقرره ايضا في المباحث بانه لو تركب الوجود فاجزاؤه
ان كانت وجودية كان الوجود الواحد وجودات وان لم تكن وجودية فان لم يحدث
عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الامور العدمية وان حدث
يكون ذلك المجموع موثرا في ذلك الوجود وقابلا له فلا يكون التركيب في نفس الوجود
بل في قابله او فاعله واما بالرسم فلما سبق من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص
الخارج بالمرسوم وهذا يتوقف على العلم به وهو دور لما عداه متصلا وهو محال
ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والجواب عن الوجه الاول بعد القطع باشتمال
المطالب المعززة فيه على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجا
عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها فيلزم الثاني او مقوم لها فيلزم الاول
والا فيلزم فيجوز ان تكون الاجزا وجودات خاصة هي نفس الماهيات او زايدة
عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شي من المطالب المعزز فيه بالنقض
فانه لو صح جميع مقدماته لزم ان لا يكون الشي من الماهيات مركبا بعينها بانه
فيها بان يقال اجزا البيت اما بيوت وهو محال واما غير بيوت وحينئذ اما ان
يحصل عند اجتماعها امر زايد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت هذا خلف
او لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل بان يختار انه حصل امر
زايد على كل جزء وهو المجموع فالوجود محض المجموع الذي ليس شي من اجزايه
بوجود كما ان البيت محض الاجسام التي ليس شي منها ببيت والعشرة محض
الاحاد التي ليس شي منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزا الخارجية

وكلامنا في الاجزا العقلية التي يتفرع منها التحديد الزام لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية
اذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق تدعى بداهته والتشابه بل له تعاريف
بعضها بديهي وبعضها كسبي وحينئذ لا يصح الحل بان اجزا الوجود امور تتصف بالعدم
او بوجود هو غير الماهية او لا تتصف بالوجود ولا بالعدم قلت هذا الحل ما اشرنا اليه
من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض
وحينئذ لا يلزم شي من المحالات ولا اتصاف الشي بالوجود قبل تحقق الوجود لانه
لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج ودفع التوجيه الثاني
بانا نختار ان اجزا الوجود وجودات وانما يلزم لو كان وجود الوجود عينه ولم لم يكون
الوجود الواحد في نفس الامر وجودات بحسب العقل ولا استحالة فيه كما في سائر المركبات
من الاجزا العقلية والجواب عما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم بما سبق من انه انما
يتوقف على الاختصاص وانه وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها
وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود
اللازم وثبوته للمرسوم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم
انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود لكونه اعم الاشيا ولانه اعم الاشيا بحسب التحقق
دون الصدق والاعم اعرف لكون شروطه ومعانداته اقل والجواب منع اكثر المقدمات
على انه لو ثبت كون المعرف الاشيا لم يحتج الى باقي المقدمات والله اعلم تتمه اجرا المنع والمعارضة
في هذا الوجه يشعر بانه دليل كبقية الاوجه وقد علمت ان الحق ان تصور الوجود
بديهي وما ذكرت من الاوجه انما هو تنبيه للنفس على تصور طرفي التصديق على الوجه
الذي يتوقف عليه لا برهان وان كان على صورة البرهان فالمنع والمعارضة لا يجدي
فيه كثير نفع قاله الاصفهاني الثانية تمسك من انكر بداهة الوجود بوجهين
الاول ان الوجود لو كان بديهيا لم يختلف العقلا في بداهته ولم يحتج المثبتون
منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهيا والجواب عنه
بان الذي لا يقع فيه اختلاف العقلا هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور
الوجود لا تستلزم بداهة الحكم بانه بديهي فيجوز ان يكون هذا الحكم كسبيا او
بديهيا خفيا بحيث لا يكون في حكم قولنا الواحد نصف الاثنين ويقع فيه الاختلاف
ويحتاج في الاول الى الدليل وفي الثاني الى التنبيه ويكون ما ذكر في معرض الاستدلال
تنبيها كما مر الثاني ان الوجود اما نفس الماهية او زايد عليها فان كان نفس
الماهية والماهيات ليست بديهية كان الوجود غير بديهي وان كان زايدا عليها
كان عارضا لها لان ذلك معناه فيكون تابعا للموصوفات في المعقولية اذ لا استقلال للعارض
بدون المعروض وهي غير بديهية فكذا الوجود العارض لها والجواب ان الكلام في الوجود المطلق
لا في الوجودات الخارجية التي هي العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا

ولا نسلم كون الوجود الواحد وجودات صح

لا على العلم بالاختصاص صح

لمطلق الماهية

لمطلق الماهية والكسبيات انما هي الماهيات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود
المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة لانا نقول الوجود المطلق عارض
للوجودات الخاصة على ما سيجي فيكون تابعا لها وهي تابعة للماهيات المكتسبة فيكون
المطلق تابعا لها بالواسطة وهذا معنى زيادة التبعية وكذا المطلق عارض الماهيات
المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعا لها فيكون الوجود المطلق
العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة والجواب انا لا نسلم ان العارض
يكون تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله
انما هو في التحقق والاعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات فيكون
تعقل الوجود من غير اكتساب لا يقال العارض تابع للمعروض في التحقق بحسب
ما كان عارضا فان كان في الخارج ففي الخارج وان كان في العقل ففي العقل وبين ان زيادة
الوجود على الماهية انما هي في العقل والمعقول بتبعية الماهية البديهية يكون
وجودها الخاص وليس المطلق ذاتيا له حتى يلزم بداهته بل عارضا لانا نقول
ليس معنى العروض في العقل ان لا يتحقق في العقل بدون المعروض وقايما به كما في العروض
الخارجي بل ان العقل اذا لاحظهما واضاف النسبة بينهما لم يكن المعقول من احدهما نفس
المعقول من الاخر ولا جزءا له بل صادقا عليه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا للخاص
لكنه لازم له بلا نزاع وليس الا في العقل اذ لا تمايز في الخارج فتعقل الخاص لا يكون بدون تعقله
فيكون بديهيا مثله الثالث ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلا بتعريفه كما لم
يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر بعضها والجواب
ان البديهي لا يعرف تعريفا حديا او رسميا لافادة تصوره لكنه قد يعرف تعريفا اسميا
لافادة المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول لفظ وان كان متصورا في نفسه
ومن حيث انه مدلول لفظ اخر وتعريفات الوجود من هذا القبيل والله تعالى اعلم
الثالثة ربما وقع في كلام بعض ان الوجود لا يتصور اصلا وهو مكابرة وعناد وقع
في مقابلة القول بانه اظهر الاشيا ولعل غرض الامام رحمه الله تعالى بذلك تمسكا به
منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا الزاما للقايلين بان حقيقته
الوجود المجرد وهو بمعنى المجرد معلوم قطعا والجواب انه مبني على ان الوجود طبيعة
نوعية لا يختلف الا بالاضافات وليس كذلك فلعلها متباينة في محله عند تعرف النظم
الملايمة ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان النفس
موجودة فيجتمع المثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الحالة
للوجود على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل كقيام العرض وعندنا لو
سلم قيام الصورة كذلك فلا ظاهر ان ليس قيام الوجود كذلك لما سيجي من ان زيادة الوجود
على الماهية انما هي في الذهن فقط واما الجواب بانه يكفي لتصور الوجود وجود

النفس كما يكفي لتصور ذاتها نفس ذاتها فانما انفتح على رأى من جعل الوجود
واحدا لا يتعلق الا بالاضافة والا فكيف يكفي لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص
الذي هو معروض لها وسبب ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى
انه ليس غيره وهذا السلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو
نفي صرف لا يعقل الا بالاضافة الى الوجود وصد ورد لجيب عنه بان تصوره يتوقف
على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل
السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان الصرف لا يعقل ولو سلم
فالسلب يضاف الى الايجاب وهو غير الوجود والله اعلم خاتمة مما مر رنا عليه من
دليل اثبات وجود الواجب تعالى هو طريق المتكلمين وحاصلها انه تعالى قد
ثبت حدوث العالم او نقول لا شك في وجود حادث وكل حادث فلا بد له من محدث
فاما ان يدور او يتسلسل وكلاهما محال واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا
وهو المراد بالواجب الوجود وللحكماء في اثباته طريق اخر حاصلها انه لا شك في وجود
موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده
وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وكلاهما محال او ينتهي الى الواجب
وهو المراد فان السعد وكلا الطريقين مبني على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد
وعلى استحالة الدور والتسلسل كما عرفت فان قلت اللازم من طريق المتكلمين
انما هو لا بد من قدم صانع العالم والكلام انما هو في وجوب الوجود له تعالى فاللازم باطل
غير المطلوب والمطلوب غير اللازم قلت المتكلمون لما لم يقولوا بقدم شيء من
الممكنات كان اثبات القديم اثباتا للواجب فان قيل يرد عليهم ما جوزه الحكماء
من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية قلنا ما ذكره غير
وارد عليهم اما اولا فلانه مبني على مسئلة حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو في المعدات
دون العلل الموجدة التي لا بد من وجودها مع وجود المعلول واما توهم بعضهم انه يمكن
الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجح بلا مرجح بان يقال
لا بد ان يكون في الموجودات موجود لا يفتقر الى المؤثر دفعا للدور والتسلسل ولا
معنى للواجب سوى هذا ففيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي الوجوب
وامتناع العدم الا على تقدير بطلان الترجح بلا مرجح واللجاز ان يكون المستغني عن
الغير يوجد تارة ويعدم اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا
لغيره بل لمجرد الاتفاق وقد توهم بعضهم اخر ايضا صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر
الى ابطال الدور والتسلسل فذكر وجوها منها انه لو لم يكن في الموجودات واجب
لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود
الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن اخر لا الى نهاية وهو

انه صر

٨٢

معنى التسلسل وان اريد مجموع الممكنات من حيث هي فلا بد من بيان ان علتها
نفسها ولا اجزاء منها بل خارجة عنها وذلك احد ادلة ابطال التسلسل ومنها ان
مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده
لم يوجد على ما مر والعلة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة
لا يجوز ان يكون بعضا من جملتها لان كل بعض يفرض فله علة يفتقر هو اليها
فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى مجرد وجوده فيجب ان يكون خارجا عنها
وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المفروض من الواجب والممكنات فان بعضا منه
اعني الواجب بحيث يتجه للعلية ويتحقق الوجوب بالنظر اليه ولما كان وجوب
الوجود في قوة امتناع العدم كان لهذا تقرير اخر وهو انه لا بد لمجموع الممكنات
من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنظر الى وجوده ولا شيء من اجزاء المجموع كذلك
ولا اضافي مجموع هذا البعض ادلة ابطال التسلسل ورد المنع بان ما يجب
المعلول المحض لا يلزمها به كذلك اي يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمه ومنها
ان العلة التامة للحادث المقارنة له في ان حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول
عن العلة او تقدمه عليها لو لم تكن واجبة او مشتملة عليه لزم المحال لانها لو كانت
ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج فلا تكون تامة لاحتياج الحادث الى
تلك العلة الخارجة ايضا وقد فرضناها تامة هذا خلف واما ان لا يكون لها علة من
خارج وحينئذ اما ان يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجيحا
بلا مرجح وفيه نظر اما اولا فلانتقاضه بالجملة المشتملة على الواجب والدفع كالدفع
واما ثانيا فلانا نختار ان وجود تلك العلة قبل الحادث ممتنع دائما وبعده ممكن دائما
فلا انقلاب وانما يلزم الانقلاب لو امتنع قبل الحادث وامكن معه على ان الظرف
متعلق بالامتناع ولما ثالثا فلان ما ذكر مشترك الالزام بجريانه في العلة التامة المشتملة
على الواجب وكذا في العلة التامة التي تكون نفس الواجب تكن بالنظر الى وجود
الحادث تكميل لما سبق من اقامة البراهين على وجود الصانع هو المعتمد في مقام
البحث وربما وقع في كلام القوم وجه اخر اعينه تشبه الادلة رمزا الى انه من
المشهورات التي لم يخالف فيها احد ممن يعتد به بذلا للمجهود في اثبات ما هو
معظم المطالب العالية وبيانها ان يقال انه لا يشك احد في وجود عالم الاجسام
من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفي
اختلاف صفاتها واحوالها وقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها
على وجود صانع قديم قادر حكيم فهنا اربعة طرق هي الاستدلال بحدوث الجواهر
الاستدلال بامكانها الاستدلال بحدوث الاعراض الاستدلال بامكانها وهي المشار

تعالى

فيا بين الجمهور واشير اليها في اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله تعالى كقوله
ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر
بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيي به الارض بعد موتها وبث
فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم
يعقلون وكقوله تعالى ومن اياته الليل والنهار والشمس والقمر وكقوله تعالى
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم وكقوله تعالى ام خلقكم من ما مهين وكقوله تعالى
ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع
الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب وحركاتها واوضاعها والعوالم
المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر وغرايب امتزاجاتها والاثار العلوية
والسفلية واحوال الحادث والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه
مما يشهد به علم التشريح وروحه مما ذكر في علم النفس ومن الجمل على احتياج افتقار
الممكن اي الموجود الحادث الى المحدث ضروري يشهد به الفطرة وان فاعل العجايب
والغرايب على الوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك
لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا روحانيا من جملة الممكنات دون
الواجب تعالى وتقدس والجواب من وجوه الاول انه يعلم بالحدس والتخمين
ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء
بل يكون وجوده لذاته فيكون الدليل من الاقناعيات والاستكثار منها كثيرا ما يؤدي
النطق عيث تفضي الى اليقين الثاني ان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا الصانع
ان كان هو الواجب الخالق فذاك وان كان مخلوقا فخالقه اولى بان يكون قادرا
حكيما ولا يذهب ذلك الى غير النهاية لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى
الى الواجب تعالى ولهذا صرح في كثير من المواضع بان تلك الايات انما هي لقوم
يعقلون الثالث ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعترف
بوجود صانع يكون منه المبدا واليه المنتهى وله الامر والنهي وكونه ملجا الجمل عند
انقطاع الرجا عن المخلوقات مذكور في بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى
فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين وكقوله تعالى امن يجيب المضطر
اذا دعاه وكقوله تعالى ولين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
الى غير ذلك تنبيها على انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهور
يعترف به الجمهور من المعترفين بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب التنبه المهتدي
اليه بالاستدلالات الخفية على ما نقل عن الاعرابي انه قال البعرة تدل على البعير
واثار الاقدام على المسير افسما ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير
لطيفه خالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى

انه

والعدم

انه ليس بموجود ولا معدوم بل بواسطة بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود
والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء منها فلا يقال
له موجود ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه والاخفا في انه هذيان بين البطلان
قاله السعد ومن قوله خالفت الملاحدة تعلم ما قاله المحشي السابق فتدبر
ولما فرغ من القسم الاول من اقسام الصفات شرع في القسم الثاني وبدا
منه القدم لابتنا ما بعده عليه ثم ان القدم في اللسان العربي يطلق باعتبارين
احدهما بتوالي الازمنة على الموجود الذي كر عليه الملوان وتعاقب عليه الجديدان
الليل والنهار كما في قوله تعالى والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون
القديم وبهذا الاعتبار يقال اساس قديم وبنا قديم ولا خفا في استحالة هذا
المعنى عليه تعالى لانه من صفات المحدثات ضرورة ان الزمان اما عبارة
عن مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام اي من الاول بمقارنته
للثاني كما في اتيك عند طلوع الشمس وهذا هو مختار المتكلمين فثبوته فرع وجود
حادثين متغايرين في الوجود لكونه نسبة بينهما والنسبة متاخر وجودها عن وجود
المنتسبين والمتاخر عن الحادث حادث واما عبارة عن حركة الفلك وما يرجع
اليها من الساعات واجزائها فان الليل عبارة عن حركة الشمس تحت الافق
والنهار عبارة عن حركتها فوقه فقط لا كذلك وذلك في الحقيقة عبارة عن سير الفلك
الاعظم بها تحت الافق او فوقه على ما تزعم الفلاسفة والساعة عبارة عن سير
ذلك المعدل خمس عشرة درجة اي خمسة عشر جزا من ثلاثمائة وستين جزا
متساوية قسموا اليها سير الفلك اصطلاحا ولا شك في انعدام الزمان بهذا المعنى
ايضا في الازل اذ لا فلك فيه ولا حركة لما مر من حدوث كل ما سواه عز وجل وكل
ما لم يكن في الازل فهو حادث هذا على القول بوهميته واما على القول بجوهريته
بمعنى القول بتجرده وانه جوهر ليس بجسم ولا جسماني اي ليس بمركب ولا حال
في مركب بل هو قايم بنفسه مجرد عن المادة فهو غير ثابت على اصلنا على انك
تحققت حدوث العالم بجميع اجزائه جواهر كانت او غيرها وعلى القول بانه
فلك معدل النهار اي الجسم الذي سميت دايرته اي منطقة البروج منه بمعدل
النهار لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها فالافلاك
بجميع موادها واعراضها حادثة عندنا كما مر بيانه فاحاطت به وتحقق في
حقوقها كذلك وثانيهما الكون في الازل بمعنى سلب العدم السابق على الوجود
والاولية له وافتتاح الوجود وهو بهذا المعنى خاص به تعالى وبصفاته وكان
عند طائفة في المباحث الكلامية منصرفا اليه قال عطفا على الوجود والقدم اي
وواجب له تعالى القدم بمعنى انه يجب له تعالى ان يكون وجوده غير مسبوق بعدم

والالزم افتقاره الى محدث وذلك مفض اما الى التسلسل ان كان محدثه ليس اثرا له
واما الى الدور ان كان اثرا له وكلاهما محال لما يلزم على الاول من فراغ ما لا نهاية له
في العدد وعلى الثاني من كون الشيء الواحد سابقا على نفسه ومسبوقا بها من
جهة واحدة لا يقال التسلسل لازم ولا بد لان الوجود لا يعقل الا في وقت باستمراره
يستلزم استمرار اوقات لا اول لها وذلك تسلسل لانا نقول الملازمة ممنوعة
لما تقرر من ان حقيقة الوقت والزمان لا وجود لها قبل وجود العالم نقول لم
ان الوجود لا يعقل الا في وقت باطل تكملة حقيقة الدور توقف الشيء على ما
يتوقف عليه اما بمرتبة او بمراتب وحقيقة التسلسل ترتب امور غير متناهية
وكل دور تسلسل في المعنى ولهذا ربما يقتصر على بيان بطلان التسلسل فقط فيظن
من لا خبرة له ان المقتضى منتقض فان قلت في الكلام تناف لانه ان توقف بمراتب
لا يتاتى فيه التوقف بمرتبة قلت المراد منه في لسانهم ما زاد على الواحد
فالمرتبتان هما باعتبار الشيء ونفسه والمرتبة باعتبار الشيء وفاعله الذي هو
غير نفسه وبيانه ان المرتبتين في تقدم الشيء على نفسه والمرتبة في تقدم الشيء
على غيره المتوقف على ذلك الشيء فالاول في المتقدم وباعتبار النفس والثاني
في التوقف وباعتبار الغير الاثري ان صانعه اثر له فيجب ان يتقدم على صانعه
لوجوب سبق المؤثر على الاثر لكنه هو ايضا اثر لصانعه فيجب ان يتقدم
صانعه عليه لعين ما ذكر فلزم ان يتقدم على نفسه بمرتبتين لانه متقدم على
صانعه المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء ضرورة
وكذلك ايضا يجب ان يتاخر عن نفسه بمرتبتين وهو الذي عنيت بقولي
مسبوقا بها وذلك لانه اثر لصانعه فيتاخر عنه وصانعه اثر له فيتاخر عنه
والمتاخر عن المتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك الشيء ضرورة وبالجملة فاللازم
في الدور ان يتقدم حصول الشيء على حصول نفسه بمرتبتين وان يتاخر حصوله
عن حصول نفسه بمرتبتين والتقدم والتاخر على ما ذكرنا لازمان وان المصنوع
غير صانعه من حيث مغايرتهما ليس التقدم والتاخر الا بمرتبة واحدة فليتامل
واعلم ان المختار في القدم انه صفة سلبية وقد اختاره المحققون من المتاخرين
وذهب قوم من المعتزلة الى انه صفة نفسية مرجعها الى الوجود المستمر ازلا
اي المسبوق بالعدم ورده بعضهم بوجهين احدهما انه لو كان نفسيا للموجود
لما عرا عنه موجود لاستحالة انفكاك الشيء عن صفة نفسية كيف والجوهر
في اول ازمنة وجوده لا يتصف بالقدم وانما يطرا عليه بعد ذلك عند توالي الازمنة
وتعاقبها على وجوده والصفة النفسية لا تكون طارية وثانيهما انه لو كان نفسيا
لزم ان لا تعقل الذات بدونه وذلك باطل لان الذات يعقل وجودها ثم يطلب

بعد من وجود حقيقة الوقت قبل العالم

حقيقة الدور والتسلسل

الاختلاف في القديم

قدمها

قدمها بالبرهان وفي الوجه الاول نظر من جهة ان القدم في الحادث عدمي في الواجب
كما مر ولا يلزم من نظر والقدم في الحادث طرده في الواجب وقياس الغائب على
الشاهد متعذر لبطلانه وكون الشاهد شيئا تعرف به حقائق الامور الغائبة بالدليل
غائب على وجه لا يخالف الشاهد لا يرفعه بالمرة وفي الثاني ايضا نظر اذ يقال انما
يتوقف على تعقل الوصف النفسي تعقل الذات بالكنه اما مطلق تعقل الذات
والشعور بها بوجه ما فلا يتوقف على تعقل الوصف النفسي كادراك الشبح من بعيد
بدون معرفة حقيقته وبدون تعقل اوصاف نفسه ولا تنكر ان الواجب تعالى
انما يعقل بوجه ما لا بالكنه والحقيقة على الصحيح كما مر بيانه وذلك لا يتوقف على
تعقل اوصاف النفس او شيء منها فان قيل الحكم اي ومطلق ذات الشيء
لا خصوص ذات الواجب قلت فلا يطرد مع انه يرد عليه حينئذ البحث السابق
وهو اختلاف معنى الواجب وغيره وذهب اخرون الى انه صفة معنى اعني
انه صفة ثبوتية وجودية زائدة على الذات كالعلم والقدرة من صفات المعاني
ورد بانه يلزم عليه ان يكون هذا القدم الموجود وصفه تعالى قديما لاستحالة
اتصافه تعالى بالحوادث ولانه لا يعقل وجوده في الازل عاريا عن وصف القدم
ويجب ان يكون لقدم موجود زائد على ذلك القدم قائم به والا لزم نقض الدليل اعني
كونه تعالى قديما اذ قد جعله هو لا وصفا ذاتيا له تعالى معللا بالقدم والاعلى
قيامه به كما تدل العالمية على العلم والقادرية على القدرة للتلازم الذي بين العلة
والمعلول عقلا بان يقال لو صح ان يوجد قديم بدون قدم قديم قائم به صح ان يكون
تعالى قديما بدون قدم قديم قائم به فيوجد الدليل بدون مدلوله وقد اعترف هو
بامتناعه ثم ننقل الكلام الى قدم القدم فيلزم فيه مثل ما لزم في الاول ثم كذلك ويلزم
التسلسل وقيام المعنى بالمعنى فان قلت يلزم من وجوب الوجود له تعالى ان
يكون قديما وباقيا ومخالفا للحوادث وهلم جرا فما الفائدة في التعرض لها بعد التعرض
له قلت ستعرف هذه الفائدة اخر مباحث التنزيهات ان شاء الله تعالى
تنبيه اعلم انه وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان ورد بالقطع
بتغاير المفهومين اذ الواجب ما لا يحتاج في وجوده الى غيره والقديم موجود لا ابتداء
لوجوده وانما الكلام في تساوي مفهوميهما بحسب الصدق والحمل فان بعضهم
ذهب الى ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة
في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وبعضهم
ذهب الى ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدل بما
قدمناه من بيانه في بحث الوجود فراجعه ان شئت وثانيهما على ما قررناه
ان القدم اما ذاتي كقدم الله تعالى واما زماني كقدم امس بالنسبة لليوم و

القديم في م

واما اضافى كتقدم الاب بالنسبة للابن ثالثها القدم غير خارج بحسب مفهومه
عن احد انواع التقدم الخمسة بالاستقراء وهى التقدم الزمانى كتقدم نوح على
ابرهيم عليهما الصلاة والسلام والتقدم الطبيعى كتقدم الشى الذى لا يمكن ان
يوجد الشى الآخر الا وهو موجود وقد يمكن ان يوجد هو ولا يكون الشى
الآخر موجودا وليس الاول علة للثانى كتقدم الواحد على العدد على الاثنين
والتقدم بالشرف كتقدم الراجح على غيره كتقدم ابى بكر على عمر رضى الله تعالى
عنهما والتقدم بالعلية وهو تقدم العلة الفاعلية الموجبة بالنسبة الى معلولها
كتقدم حركة اليد على حركة القلم وان كانتا معا فى زمان واحد والتقدم الرتبى
وهو تقدم ما كان اقرب من غيره الى مبدا محدود لهما وتقدمه هو تلك الاقربية
وهو اما طبيعى ان لم يكن ذلك المبدا المحدود بحسب الوضع بل بالطبع كتقدم
الجنس على النوع واما وضعى ان كان ذلك المبدا المحدود بحسب الوضع كترتيب
الصفوف فى المسجد بالنسبة الى المحراب كتقدم الصف الاول على الثانى والثانى
على الثالث وهكذا الى آخرها بالنسبة الى ذلك المحدود رابعها القديم موجود
لا ابتدا لوجوده والازلى ما لا ابتدا لوجوده وجوديا كان او عدميا فكل قديم
ازلى وليس كل ازلى قديما وتفترقان من وجه آخر وهو ان القديم يستحيل
ان يطرا عليه التغير كما مر بخلاف الازلى الاترى ان عدم الحوادث الازلى قد
انقطع بطروها وحدوثها اعنى خروجها من العدم الى الوجود ثم شبه فى وجوب
الوجود والقدم له تعالى قوله كذا البقا اى ومما يجب له تعالى وجوبا مماثلا لوجوب
ذا الوصف السابق من الوجود والقدم البقا وهو عبارة عن امتناع لحوق العدم
لوجوده تعالى اذ لو طرا العدم على القديم لوجب ان يكون له مقتض ضرورة ان
طرو امر لذاته بغير مقتض لا سيما اذا كان مرجوحا الوجود هكذا محال ثم ذلك
المقتضى اما ان يكون مختارا اولا والاول لا يفعل العدم اذ العدم ليس بمفعول والثانى
اما عدم شرط او طرو ضد وكونه عدم شرط باطل لان ذلك الشرط ان كان قديما
نقلنا الكلام الى عدمه ولزم التسلسل وان كان حادثا لزم وجود القديم فى الازل
بدون شرطه وهو محال وكونه طرو ضد باطل ايضا لانه ان طرا قبل انعدام
القديم لزم اجتماع الضدين وان طرا بعد انعدامه فقد انعدم القديم بغير مقتض
لاستحالة تاخر المقتضى عن اثره وايضا يلزم فى الضد الطارى ترجيح المرجوح
ولا اقل من التساوى اذ دفع القديم السابق وجوده طريان ضده اولى من العكس
اعنى دفع ضد الطارى وجوده فقدم القديم السابق وجوده وايضا فالضدان قائم
بالقديم لزم اجتماع الضدين والا بطل اقتضاءه انعدام القديم لعدم اختصاصه
كذا وقع الاستدلال بهذا الطريق فى كلام بعض المتكلمين وهو وان اشتهر بينهم حتى ذكره

والارشاد

يقول

والارشاد فى بحث حدوث العالم غير مجمع على بطلان صحة اقتباسه فان القاضى
ان العدم اللاحق يكون اثرا للفاعل المختار واختاره بعضهم وان كان طريق الشيخ
والجمهور انه لا يكون اثرا له كما يأتى تحقيقه فى بحث تعلق القدرة ان شاء الله تعالى
وايضا لم ينحصر المقتضى الاعلى ثلاثة ولا شك فى عدم انحصاره فيها عقلا لامكان
قسم رابع فانهم لم يرددوه بين النفى والاثبات وانما سلكوا فيه السبر والتقسيم
الا ستقرائى فان هذه الاقسام الثلاثة هى المذاهب المنقوله للخصوم فى انعدام
الجواهر والاعراض فمنهم من قال تنعدم بطرو ضد ومنهم من قال تنعدم بنفى
شرط ومنهم من قال تنعدم بفعل الفاعل فاخذوا تلك المذاهب وجعلوها
اقساما وابطلوها ولهذا عدل بعض المتاخرين عنه الى ما حاصله انه لما وجب
له تعالى البقا لانه لو قدر لحوق العدم له تعالى لكان نسبة الوجود والعدم
الى ذاته العلية سوا فيلزم افتقار وجوده الى موجد يخترعه بدلا عن العدم الجائز
عليه فيكون حادثا واللازم باطل فكذا الملزوم لما مر من برهان وجوب الوجود
والقدم الذاتى له تعالى ومن هذا عرفت ان وجوب القدم يستلزم ابدا وجوب
البقا وان تجويز العدم اللاحق يوجب ثبوت العدم السابق وان القاعدة المطلوبة
القائلة كل ما ثبت قدمه استحال عدمه منشاوها ان القدم لا يكون الا واجبا للقديم
لما عرفت انفا لا يقال هذه القاعدة منقوضة بالعدم الازلى فانه ينقطع بطرو
الوجود الحادث لما مر من الفرق بين القديم والازلى وان استصعب بعض المتاخرين
التخلص من الايراد حتى اورد كلاما طويلا فيه على ما اشرنا اليه وبالله تعالى
التوفيق وعليه التكلان وبه المستعان سبحانه الاول علم مما بينا به حقيقة
البقا انه صفة سلبية وهو المختار ومذهب المحققين وينسب للقاضى والامام
القول بانه صفة نفسية وذهب الاشعرى الى انه صفة معنى ورده القاضى
حتى قال الله يعلم انى الحق اشباعى لا اذكر تلك التقليد فى علم الكلام ممتنع
والاعتراض على مذهب القولين كالاعتراض على نظيريهما فى صفة القدم سوا بسوا
فلا تكن من الغافلين ومنهم من قال القدم سلبى والبقا وجودى ولا يخفى
فساده وسياتى بعد الادراك تتمة له الثانى مطلق البقا ويراد به مقارنة
الوجود لزمانين فصاعدا وهو مستحيل فى حقه تعالى لما عرفت من استحالة
تقييد وجوده تعالى بالزمان وانما يتصف به بهذا المعنى الحوادث ويطلق
ويراد به ما سبق تحقيقه وهو ان المراد منه تعالى ولما دفع الاشتراك فى لفظه عين
المراد منه بوصفه بقوله لا ينتاب اى يخالط بالعدم اى لا يلابسه العدم ولا
يلحقه للاحتراز عن الزمانى وجعل الشوب الذى حقيقته الخلط على مطلق الملابسة
اندفع الاعتراض بان الزمان لا يخالطه العدم ايضا وانما يتعقبه فلا تكون الصفة

المخالفه
من الصفات السلبيه
نسبة لتعقيب الموصوف ولما كان ما يجب له تعالى
للحوادث وهو عبارة عن سلب الجرمية والعرضية عنه تعالى وان تشبث قلت
عبارة عن سلب الكلية والجزئية ولوازمهما اشار اليها عاطفا لها على الوجود
بقوله وواجب له تعالى انه لا متعلق بمخالف قدم عليه لا للحصر ولا للاهتمام
بما عامة للاجرام والاعراض اجمعها بياله العدم وينطوي عليه بساطه
اما سابقا ولاحقا ككل الحوادث الدنيوية واما لاحقا فقط كالاعدام الازلية الكلام
السابقة للحوادث واما سابقا كنعيم المؤمنين وعذاب الكافرين مخالف ذاتا
وصفة بمعنى انه يجب له تعالى مخالفة ذاته العلية وصفاته السنية جميع
الحوادث ذواتا كانت او صفات على ما اشار اليه قوله تعالى ليس كمثله شيء
وهو السميع البصير فليس جسما لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل
ووجودية هي الهيولى والصورة عند الفلاسفة او الجواهر الفردة عند اهل
الاسلام ومقدارية هي الابعاض وكل مركب محتاج الى جزء ولا شيء من المحتاج
بواجب وليس جوهرا اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء
من الجسم بل واحقر الاشيا ذاتا والله تعالى منزه عن ذلك واما عند الفلاسفه
فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه
من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع
فيكون وجوده زائدا عليه عندهم والواجب ليس كذلك على ما ياتي تحقيقه ان شاء الله
تعالى هذا ان حملنا الجسم والجوهر على ما هو معناهما لغة وعرفا واما اذا اريد
بالجسم القائم بذاته وبالجوهر الموجود لا في موضوع لا على ما ذهب اليه الفلاسفه
كما مر بل على ما ذهب الى اطلاقهما عليه بهذا المعنى بعض الجهال فانما يمتنع الاطلاق
على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المركب والمتحيز
وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب
تنزيه الله تعالى عنه لا يقال فيمتنع اطلاق الموجود والواجب والقديم والصانع
والمخترع والمبدع والموجد والمكون ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع لانا نقول
الواجب ورود الشرع بالاطلاق حقيقة او حكما والاجماع قائم على اطلاق ما ذكر
ولا شك انه لا بد له من مستند من السمع وان لم يصرح به وهو في حكم ورود
الشرع بالاطلاق على ان الصانع والقديم ورد بهما السمع على ما ياتي تحقيقه
بعد في محله وما يقال في جوابه من ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفه
والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن بالاطلاق
بما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وبما يلازم معناه ففيه نظر وجه الاطلاق
احدهما منع الترادف للقطع بتغاير المفهومات وثانيهما انا نمنع كون الاذن في
لفظ

٨٧
الملزوم
لفظ اذنا في اطلاق لازمه اذ قد يوهم اطلاق اللازم نقصا فيمتنع ولا يوهمه اطلاق
فلا يمتنع الا ترى ان قوله تعالى خالق كل شيء يلزمه انه خالق القردة والخنازير
ولا شك في المنع من اطلاقه ونمنع ايضا كون الاذن في لفظ اذنا في مرادفه لاحتمال
ايهام احد المترادفين نقصا دون الاخر كالعالم والعارف بناء على تبادر الجهل
والمعرفة وكالطبيب والشافي على ما نقل عن بعضهم وفيه شيء بينته في تعليق
الغرائب بتيسير الله سبحانه بمنه وستسمع لهذا تتمة في موضعه وليس في مكان
ولا جهة ولا حيز اما الاول فلان المكان عند الفلاسفة اسم للسطح الباطن من
الحاوي كباطن الكوز المماس للسطح الظاهر من المحوي كظاهر الماء وعندنا
الفراغ الذي يشغله الجسم وعلى كل التمكن في المكان عبارة عن نفوذ بعده
في بعده والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند من قال بوجود
الخلا والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي واما الثاني فلان
الجهة اسم لمنتهى مأخذ الاشارة ومقصد المتحرك وهذا لا يكون الا جسما او جسمانيا والواجب ليس بجسم والجسماني ح
لما سلف واما الثالث فلانه تعالى لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون
محلا للحوادث وايضا فاما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او
يزيد عليه فيكون متجزيا وليس بجار عليه زمان لان الزمان عندنا عبارة عن
متجدد يقدر به متجدد اخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة على ما مر والله
تعالى منزه عن ذلك وليس ذا صورة وشكل مثل صورة انسان او فرس لان
ذلك من خواص الاجسام ويحصل بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة
الحدود والنهايات وليس ذا نهاية وحد ولا ذا كمية وعدد ولا كان قابلا
للانقسام والتجزي وهما محالان على الواجب وليس ذا ابعاض ولا اجزا لما فيه
من الاحتياج المنافي للوجوب فان له اجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها متركبا
وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا وليس ذا مجانسة للاشياء والا لوجب
ان يمتاز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركب وليس ذا كيفية
من لون او طعم او رائحة او حرارة او برودة او رطوبة او يبوسة او لذة او الم
او فرح او غم او غضب او غير ذلك لان هذه من صفات الجسمانيات وتوابع
المزاج والتركيب واثبات الحكماء اللذة العقلية لان كمالاته امور ملايمة وهو
مدرك لها فيبتهج بها مردود بانه ان اريد ان الحالة التي تسميها اللذة هي نفسه
ادراك الملايم فغير معلوم لنا وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملايم
فربما يختص ذلك بادراك دون ادراك فانها مختلفات قطعا وليس عرضا
لان العرض لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه على ما
ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري ومحققو اتباعه والكعبي والنظام المعتزليان

يمتنع تبقاه زمانين فاكثر قالوا لان البقا معنى قام به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال
لان قيام العرض بمحله معناه ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى
يتحيز غيره بتبعيته ورد بان هذا الدليل مبني على ان بقا الشي معنى زايد على وجوده
وان قيام العرض بغيره معناه التبعية في التحيز قال السعد والحق ان البقا في
الحوادث ليس معنى موجودا في الخارج وانما هو مقارنة الشي زمانين فاكثر
على ما مر بيانه او استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث
نسبته الى الزمان الثاني لا انتفا لو كان البقا عبارة عن الوجود والمستمر لما صح
نفيه عند ثبات الوجود كما في قولنا وجد فلم يبق مع انه صحيح بالاتفاق لانا نقول
معنى قولنا وجد الشي فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان
الثاني فالمنفي نسبة الوجود للزمان الثاني لا نفي الوجود نفسه وان القيام
هو الاختصاص الناعت كما في اوصاف الباري على ما قدمناه وان انعدام الالوان
في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وهو
سفسطة واقول ذكر بعض المناظرين ان ايمة السنة استدلوا على استحالة
بقا الاعراض بما سبق ذكره عن الاشاعرة وعني منه دليل وجوب البقا له تعالى
على ما مر بيانه فقال عليه يمتنع بقا الاعراض لانها لو بقيت لاستحال عدمها
لان العدم حينئذ يكون طاريا والطاري لا بد له من مقتض والمقتضي محصور
في ثلاثة كما مر وكلها باطلة فاذن يستحيل العدم كيف والعدم معلوم فيها
قطعا فاذن لا تبقى بل يكون العدم واجبا لها فلا يفتقر الى مقتض لعدم طريه
على ان اعدام الضد الطاري للحاصل ليس باولى من منع الحاصل للطاري لكن
رد هذا المعترض بانه لا مانع ان يترجح نسبة الاعدام الى الطاري بان الله تعالى
اراد ايجاد الوصف الطاري ووجوده لا يجامع وجود الحاصل فينفيه وعلى ما ذكره
هذا البعض لا يتوجه المنعان الاولان من كلام السعد نعم اعترض على
مقتضى ما ذكره البعض ايضا بلزوم فنا الاعيان وتجدد امثالها في كل آن واجابوا
عنه بان شرط بقايها امدادها بالاعراض فاذا اراد الله اعدامها فيقطع خلق الاعراض
واجاب بعض المناظرين عن الزام السعد على دليل الاشعري بتجدد الاعيان
في كل وقت وآن بقوله الحق خلاف ما ذهب اليه السعد فان العرض اضعف
من الجسم لانه تابع والجسم متبوع ووصف الضعيف بشي لا يوجب وصف القوي
به انتهى وممن سبق السعد لاختيار القول ببقا الاعراض الفخر في المعالم حيث قال
فيه الحق عندي ان الاعراض يجوز عليها البقا انتهى غير ان كلام السعد في
شرح المقاصد يعطي انه انما نازعه في بعض الاعراض فانه قال العدل
بامتناع بقا الاعراض على الاطلاق وان كان مذهب الاشاعرة وعليه يبتني

كثير

٨٨

والاشكال

كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم ببقا معظم الاعراض من الالوان والاكوان
سيما الاعراض القايمة بالنفس كالعلوم والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة
العلم ببقا الاجسام من غير تفرقة فكما كان القوم يدعون الضرورة في العلم ببقا
الاجسام فليدعوها في العلم ببقا الاعراض والا فلا فرق انتهى بمعناه وغالب
لفظه وما ذهبا اليه هو مذهب الفلاسفة وجمهور المعتزلة سوى الاصوات
والحركات والازمنة على القول بانها من مقولة العرض والحاصل ان مذهب المتكلمين
وبعض المعتزلة امتناع بقا الاعراض بالفعل مطلقا ومذهب الفلاسفة وجمهور
المعتزلة التفصيل بين الاعراض السيالة فيمتنع بقاوها وغيرها فيجوز بقاوه
قال بعض المناظرين يجوز العدم على العرض مطلقا باتفاق وقال بعضهم ايضا
صحة بقا جملتها لم يصر اليه احد من المخالفين للاشاعرة فانهم ساعدوهم على
ان الحركة لا تبقى وكذلك الاصوات وترددوا في الارادات انتهى وانما اطنبت في مسيلة
بقا الاعراض لان بعض الجهال ممن ينسب نفسه للعلم اثار فيها من جهالات
بينة وحماقات غير خفية وسنزيدها بيانا عند قوله ونفي اعادة العرض فولات
تتمة ما قررناه من الادلة في بيان مخالفته تعالى للحوادث هو ما حرره المناظرون
واما المتكلمون خصوصا قدماوهم فلهم في بيانها مسلك اخر في نفي الجوهرية
والعرضية ان الجوهر اسم لما يتركب منه الشي والعرض اسم لما يستحيل بقاوه
وان كان يصح في الشاهد ان كل موجود قايم بنفسه وكل قايم بنفسه جوهر وكل
عرض قايم بالغير وكل قايم بالغير عرض وفي نفي الجسمية وجوه الاول ان كل جسم
حادث لما سبق الثاني ان كل جسم متحيز بالضرورة والواجب ليس كذلك لما مر
ايضا الثالث ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام
فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشي فيلزم انتفا
بعض لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما
ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك
بمخصص ويلزم الترجيح بلا مرجح ان كان لا لمخصص الرابع انه لو كان جسما
لكان متناهيا لما مر في تناهي الابعاد فيكون متشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة
احاطة النهاية بالجسم وحينئذ اما ان يكون على جميع الاشكال والكيفيات وهو
محال للزوم اجتماع الاضداد او على البعض دون البعض وهي مستوية الاقدام
في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فاما بمخصص فيلزم
الاحتياج واما لا بمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح لا يقال هذا وارد في اتصاف الواجب
بصفاته دون اضدادها لانا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته
واضدادها صفات نقص يتنزه عنها لذاته بخلاف الاضداد المتواردة على الاجسام

فانها قد تكون متساوية الاقدام الخامس ان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اولا فيلزم النقص والحدوث وفي نفي الحيز والجهة وجهه الاول لو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدون الحيز واللازم باطل لما مر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته الثاني انه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا لامكان الخلا والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بالطريق الاولى فيكون واجبا والمفروض ان الواجب هو المتمكن لا المكان ومبنى الوجه على ان الحيز موجود لا متوهم الثالث لو كان الواجب في حيز وجهة فاما ان يكون في جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب لما لا ينبغي كالقاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجح بلا مرجح وغالبها تمسكات ضعيفة واهية لا تنبني عليها المطالب اليقينية العالية وقد فصلنا القول فيها في تعليق الفوائد على شرح العقائد يسر الله تعالى اكماله قبل الممات فانه الذي تتم بنعمته الصالحات والى التعويل على طريق المناظرة دون طريق المتكلمين اشار بقوله برهان بعد لفظة ضوء الشمس الذي على وجهها والحجة وتقدم تعريفه اصطلاحا اي دليل اثبات هذا المطلب اعني وجوب مخالفته تعالى للحوادث برهان وجوب القدم له تعالى بعينه فان كل ما وجب له القدم بالمعنى السابق استحال عليه العدم ولا شيء من الحوادث بمستحيل عليه العدم فلا شيء منها بقديم وبما قررناه علمت ان في الكلام ايجاز الحذف لوضوح المحذوف فان قلت فيلزم التداخل بين المطلبين قلت ستعرف الجامع على الجمع بينهما مع استلزام احدهما للاخر فنا بعد ثم عطف على الوجود من قوله فواجب له الوجود مع اسقاط حرف العطف لضرورة الشعر كما هو جائز لذلك عند الجمهور او مطلقا عند البعض قوله قيامه اي وواجب له تعالى قيامه بالنفس اي بنفسه فال عوض عن المضاف اليه على حد فان الجنة هي المأوى اي مأواه عند الكوفيين والقيام بالنفس فسره بعضهم بما يقتضي انه الاستغناء عن المحل وبعضهم بما يقتضي انه الاستغناء عن المحل والمخصص وهو بالتفسير الثاني اخص منه بالتفسير الاول اذ الجوهر يصدق عليه التفسير الاول انه قائم بنفسه دون الثاني اي الاخص وعليه فالدليل على عدم افتقاره الى مخصص وجوب القدم والبقاء لذاته تعالى ولصفاته وعلى عدم افتقاره الى المحل وجوب اتصافه بالصفات العلية الوجودية من العلم والقدرة والارادة والحياة والسمع والبصر والكلام ولو كان مفتقرا الى محل لكان صفة معنى من المعاني والصفة

ان

٨٩

ان تتصف بشيء من العالمية والقادرية الى اخرها كما ستتحقق ان تتصف بعللها من العلم والقدرة الى اخرها وايضا لو كان الواجب تعالى صفة لزم ان يقوم بمحل لاستحالة قيام الصفة بنفسها ثم ننقل الكلام الى ذلك المحل الذي قام به فان كان الاها مثله لزم تعدد الالهة وهو محال وان انفردت الصفة بالالوهية واحكامها من كونها عالمة بكل معلوم قادرة على كل ممكن مريدة حية الى اخر صفات الاله والمحل الذي قامت به لم يتصف بشيء من ذلك لزم ان يجوز قيام صفة بمحل ولا يتصف ذلك المحل بحكم تلك الصفة وذلك محال فانا لو قدرنا في عقولنا قيام علم مثلا بمحل ولم يكتسب ذلك المحل من العلم القائم به ان يكون عالما والسواد بمحل ولا يكون ذلك المحل اسود لم يعقل ذلك ولا شك ان هذه الصفة التي حكم عليها بانها الاله في هذا الغرض لا بد وان يقوم بها العلم والقدرة والارادة والحياة الى غير ذلك من صفات الاله وقيام تلك الصفة بها قيام بمحلها الذي قامت به ضرورة فكيف انفردت هي اعني تلك الصفة باحكام تلك الصفات حتى كانت عالمة قادرة مريدة حية الى غير ذلك دون محلها الذي قامت به مع ان جميع تلك الصفات انما تقوم في الحقيقة بمحلها لانها فهو اولى ان يتصف باحكام تلك الصفات منها فيكون بالالوهية على هذا احرى ومن هنا يظهر لك في نفي كونه تعالى صفة وجه ثالث وهو انه لو كان تعالى صفة لم يكن بالالوهية اولى من محله بل كان محله اولى بها لما تقرر انفا واذا علمت انه يجب له تعالى قيامه بنفسه علمت انه تعالى يستحيل في حقه ان يتحد بغيره او يحل فيه اما الاول فلما تقرر من امتناع اتحاد الاثنين ما داما اثنين لان احدهما اذا اتحد بالاخر فان بقيا على حالهما فهما اثنان لا واحد فلا اتحاد وان عدما كان الموجود غيرهما وان عدم احدهما دون الاخر امتنع الاتحاد لان المعدوم لا يكون عين الموجود ولانه يلزم ان يكون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة واما الثاني فلاوجه احدها ان الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو راي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب الذاتي فان قيل قد يكون حلول استراح كالماء في الورد قلنا ذاك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم في المكان ثانيها ان الحلول في الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان صفة كمال لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل باتفاق ثالثها انه تعالى لو حل في شيء لزم تحيزه لان المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات الباري فالفلاسفة لا يقولون بها

الاختصاص

والمتكلمون لا يقولون بكونهما اعراضا ولا بكونهما حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى
الناعت رابعها لو حل في جسم على ما يزعم الخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام
او في جزء منه فيكون اصغر الاشيا وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف خامسها لو حل
في جسم والاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما بين
لجاز حلوله في اصغر الاجسام وارذلها فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل البعوضة
وهو باطل بلا نزاع تنبيها من الاول لما امتنع الحلول والاتحاد على ذاته تعالى امتنعا
على صفاته ايضا بل هي اولى بالامتناع لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والقائلون
الذي تذهب اليها اوهام المخالفين في هذا الاصل انما هو حلول ذات الواجب او صفته
في بدن الحيوان او روحه وهنا اربع ركوا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم
منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلاثة
اقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس
على ما يقولون ابا وابنا وروحا قدسا ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم
الصفة كذا قاله السعد وقال بعض المتاخرين الاقانيم الثلاثة اي الاصول الثلاثة
لوجود العالم وحدوثه عنها وهي اصول لوجود الاله لتركبه منها عندهم تعالى
عن ذلك علوا كبيرا انتهى ولا شك ان جعل الواحد ثلاثة جهالة وان ارادوا انتفا
نفس الذات فجهالة اخرى واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة
اخرى ولا عبرة بتاول ان القدرة عندهم راجعة الى الحياة وان السمع والبصر راجعات
الى العلم لظهور عوارهم بدونه ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح
وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كامتزاج الخمر بالما عند الملكية وبطريق الاشراق
كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث
صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت اي الاله بالناسوت
اي الجسد كما يظهر الملك في صورة البشر ومنهم من قال تركب اللاهوت والناسوت
كالنفس مع البدن ومنهم من قال ان الكلمة وهو العلم قد تداخل الجسد فيصدر عنه
خوارق العادات وقد تفارقه فتحله الالام والافات الى غير ذلك من الهذيانات
ومن عظيم جهالة القوم وتغفلهم في حكمة اتحاد اللاهوت بالناسوت ان ادم ابا البشر
عليه الصلاة والسلام لما اكل من الشجرة وعصى امر ربه استحق العقوبة هو وذريته
لكن عقوبة الاله على ما هو عليه من عظيم الجلال لمن ليس بنظير له فيه نقص له
قالوا فلما اتحدت الكلمة بعيسى عليه الصلاة والسلام وصار بذلك الاتحاد الاها كاملا
بنفسه وبدلها للعقوبة نيابة عن ابيه ادم عليه الصلاة والسلام ولم يكن في
ايقاعها به نقص في الالوهية لكلمته اذ هو اله مثله قالوا فهذا هو حكمة قتله
وصلبه فيقال لهم هذا القتل والصلب الذي زعمتم وقوعه به هل انفرد به الناسوت

دون

بلغ

العاشر

٩٠

دون اللاهوت ام كانا معا فان قلتم انفرد به ناسوت عيسى فقط فوقعتم فيما
زعمتموه من ان ايقاع الاله العقوبة بمن ليس بنظير له نقص له اذ لا شك ان
الناسوت وحده وهو جسد عيسى عليه الصلاة والسلام ليس باله قطعا وايضا
فكيف ينفرد الناسوت بذلك القتل والصلب مع القول بامتزاجه مع اللاهوت وان
قلتم ان القتل والصلب نال المجموع من اللاهوت والناسوت لزم ان الاله يلحقه
الموت والالم وغير ذلك مما يلحق المخلوق وذلك يستلزم حدوثه ضرورة وهو محال
قطعا مع انه يودي الى انعدام الاله ضرورة تركبه عندهم من الاقانيم الثلاثة وكل مركب
ينعدم بانعدام جزئه وقد انعدم جزء الاله الذي حل بجسد عيسى لقتله معه وال الامر
على هذا الغرض الى ان الاله انتقم من نفسه بنفسه لنفسه في معصية صدرت
من عبده وهذا منتهى الهذيانات وغاية الضلال والخذلان فقبحا لعقول تجمعه
حملها اجساد ادمية قال بعضهم وبالجملة هم اخس الفرق اذهانا وارذلها احلاما
ويعارضه ما في كلام بعض اخران الاجماع منعقد على ان اخس الفرق فيها هم
اليهود واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بانه لا يمتنع
ظهور الروحاني بالجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي وكبعض الجن والشياطين
في صورة الاناسي ولا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الناس
بذلك علي واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات العلمية والعملية
فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض
المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن في السلوك وخاض لجة الوصول فربما
يحل الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فيه كالنار في الجمر بحيث لا يتمايزا ويتحد
به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر
والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر وفساد الرايين غني
عن البيان قال السعد وههنا مذهبان اخران يوهمان الحلول او الاتحاد وليسا
منه في شيء الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله تعالى وفي الله تعالى
يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب
عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله وهذا هو الذي يسمونه الفنا في التوحيد
واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب الي حتى احبه فاذا احببته كنت
سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وحينئذ ربما يصدر عنه عبارات
تشعر بالحلول او الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف
عنها بالمقال حتى انه ربما قال انا الحق او انا الله او ما في الجبة الا الله وهو غير مواخذ
بهذا اذ هو حالة سكر وغلبة ولهذا اذا رجع الى حالة صحوه واحساس نفسه
لم يصدر عنه شيء من ذلك على ان من القوم من واخذه بذلك وحكم بقتله كفتوى الجنيد

في الحلاج ونحن على ساحل التمنى نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف
بان طريق الفنا فيه العيان دون البرهان والله الموفق الثاني ما ذهب اليه بعض
الحكما من ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما
الكثرة في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة
واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام فلا
حلول هنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق
العقل والشرع وبيانه انهم قالوا الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون
عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج
والتركب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق مركب
او مجرد المعروض محتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه لو ارتفع المطلق
لارتفع كل وجود واعترض عليهم بان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج
وله افراد كثيرة لا اتحاد فتناهى والواجب موجود واحد لا تكثر فيه واجابوا بانه واحد
شخصي موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر في الموجودات بواسطة الاضافات
لا بواسطة تكثر وجوداتها فانه اذا انتسب الى الانسان حصل موجود والى الفرس موجود
اخر وهكذا وعلى هذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان
او الفرس او غيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وهذا اخذوه
من شناعة التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل موجود حتى وجود القاذورات
واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وكله هذيانات فان تكثر الوجودات
وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا تحقق له الا في الذهن ضروري وتمام الرد عليهم
له محل اخر الثالث علم من احكام ما تمسك به للحوادث وافتقاره الى المحل المخصص
تعالى يمتنع ان يتصف بالحوادث اي الموجودة بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه
بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم تكن ككونه غير رازق لزيد الميت ورازقا
لعمرو المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث
وقادرا عليه فجائز وكذا بالاحوال المتجددة بعد ما لم تكن كالعالميات المتجددة
بتجدد المعلومات عند مثبتيها كابي الحسين البصري على ما سيجي تحقيق ذلك
وبهذا يندفع ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث
لازم على جميع مذاهب الفرق وان كانوا يتبرءون منه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا
وجد كان الواجب قادرا على خلقه بعد ما كان ... عالما بانه موجود
لصورته سامعا لصوته رائيا له بالصلاة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم
بحدوث المريدية والكارهية لما اراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية لما
يحدث من الاصوات والالوان وكذا بتجدد العالميات بتجدد المعلومات عند ابي الحسين

البصري

البصري واما الفلاسفة فلقولهم بان لله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فني بالقبلية
والمعية ثم البعدية وهم لا يقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم اتصافه بوجودات
حادثة على ما هو المتنازع وهذه الشبهة هي العمدة في تمسك المجوزين لقيام الحوادث
به تعالى فلا تكون واردة في محل النزاع نعم قد يتمسك فيه بان المصحح لقيام الصفة
بالواجب اما كونها صفة فيعم القديم والحادث واما مع قيد القدم اعني كونه غير مسبوق
بالعدم وهو عدمي لا يصلح جزءا للمؤثر وجوابه عن هذا منع الحصر لجواز ان يكون
المصحح ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة على ان يكونا امرين
مختلفين متشاركين في مفهوم الوصفية ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث
مانعا وحجتنا انه لو جاز اتصافه تعالى بالحوادث لجاز النقصان عليه تعالى وهو
باطل بالاجماع ووجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو
عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن
من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم
ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون
لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان
يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل
لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكما في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد
يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان
المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع
حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن افراده وبانه على ما ذكرتم لا يخلو الواجب عن
الحادث فيكون حادثا ضرورة وبانه في الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع
الحادث في الازل فيكون ناقصا في الازل على ان ذلك الكمال الذي شرط في تجدد
الحادث زواله ان كان ثابتا في الازل فان كان حقيقيا امتنع زواله وان كان اضافيا
فليس محل النزاع وان لم يكن ثابتا في الازل لزم ان يتصف بالحوادث من مبدا معين
فلا يكون متصفا دائما بنوع كمال فتامل وستاتي بقية الادلة عند تعرض
النظر له ولما كان من هذا القسم الوحدانية وسياتي بيان حقيقتها ذكرها
فيه حرصا على جمع كل قسم من الصفات في محل ولئلا يحصر دفعا لحيرة الطالب
وحما للخاطر عن الانتشار وتسهيلا عليه عند المراجعة لربما الحاجة اليها
وهذه المكثة كافية هنا وان اخرها بعضهم عن الصفات الثبوتية ملاحظا
توقف بيان برهانها على الكثير من براهينها في الجملة وما تمس الحاجة اليه
قبل الخوض فيها تصور امرين احدهما حقيقة الوصف واقسامه وثانيهما
نفسيه او سلبيه فنقول اما حقيقته فقال السعد الحق ان الوصف والكلمة

من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان مثل الوجوب والامكان وان تصورها
بديهي لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب فلا يعرفان الا لفظا كما يقال الوحدة عدم
الانقسام والكثرة هي الانقسام وكذا يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هي الانقسام وقد يقال الى امور متشابهة صح
الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة هي الانقسام اليها ولا خفاء في انتقاضها
طردا وعكسا بالامور المجتمعة المتخالفة واما ما يقال ان الوحدة هي عدم الكثرة والكثرة
هي المجتمع من الوحدات ففيه دور على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لان
الوحدة مبدأ الكثرة والعقل انما يعرف المبدأ قبل ذي المبدأ والكثرة يرتسم صورها في الخيال
فينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال وتفسير الكثرة
بالوحدة عند العقل تفسيرا بالاعرف لا بالمساوي في المعرفة والجهالة واما اقسامها
فهي باعتبار متعلقها اما واحد حقيقي ان امتنع انقسامه بوجه من الوجوه كالباري
واما واحد بالشخص ان امتنع حمله على كثيرين كزيد واما واحد بالجنس ان لم يمتنع
حمله على كثيرين كالحيوان ثم لا بد ان يكون واحدا من وجه كثيرا من وجه ضرورة
وجوب تغاير الوجهين لتنافيهما واما واحد بالنوع ان كان نفس الماهية المعروضة
للكثرة كالانسانية لزيد وعمرو واما واحد بالفصل ان كان جزء ماهية واحدة
مميزا لها كالناطقية المتحدة فيها زيد وعمرو واما واحد بالعرض وهو قسمان واحد
بالمحمول ان كانت جهة الاتحاد محمولة فيه على المتعدد كاتحاد البياض وحمله
على الثلج والقطن وواحد بالموضوع ان كانت جهة الاتحاد موضوعة للمتعدد
المحمول كاتحاد الانسان الموضوع للضاحك والكاتب اي حملهما عليه ويسمى الاول
واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع ثم الواحد بالشخص ان كان قابلا للقسمة
فاما واحدا بالاتصال ان كانت اقسامه الحاصلة منه بالقسمة متشابهة بالاسم
والحد كان قبوله القسمة لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم البسيط فانه يقبلها بواسطة
المقدار واما واحدا بالاجتماع ان كانت اقسامه الحاصلة منه بالانقسام مختلفة كالبدن
المنقسم الى الاعضاء المختلفة ويسمى ايضا واحدا بالتركيب وواحدا بالارتباط واما
نفسيتها وسلبيتها فنقول مذهب المحققين انها سلبية وعليه مشى الناظم
في نظمه في سلك هذا العقد وذهب القاضي وامام الحرمين كما نقل عنهما الى انها
نفسية قال سعد الدين ومراد القوم بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل
الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا
وذاتا وشيئا وموجودا ويقابلها المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى
زائد على الذات ككون الجوهر حادثا ومتحيزا وقابلا للاعراض ومن لوازم
الاشتراك في الصفات النفسية امران احدهما الاشتراك فيما يجب ويمتنع
ويجوز وثانيهما ان يسد كل منها مسد الاخر وينوب الاخر منابه ولهذا تمتنع

بحث الصفة النفسية والثبوتية

ثاني

ثاني قريبا عنه نعرف المثل المقتضية وثاني الامرين ان تعرف ان العلية والمعلولية
من لواحق الوجود والماهية وهما من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان
والا لزم التسلسل على ما لا يخفى بل هما من المعقولات الثانية وبينهما تقابل التضايف اذ
العلة لا تكون علة الا بالنسبة الى المعلول وبالعكس فلا يجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين
كالعلة المتوسطة التي هي علة لمعلولها معلولة لعلتها واعلم ان العلة عند الاطلاق
لا تنصرف الا الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال او بانضمام الغير اليه وقد
تطلق على ما يحتاج اليه الشيء والمعلول على ما يحتاج الى الشيء وهو بهذا المعنى اما
داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب الشيء بها اما بالفعل وهي
العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة عن الشيء فاما
ان يكون الشيء بها وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية وتسمى الاوليان
بعلة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما
او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل والاخريان بعلة الوجود لان الشيء يفتقر
اليهما في وجوده فقط ولذا يعقل بدونهما فان قلت فما وجه الحصر قلت الاستقراء
لانه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشيء وما لاجله الشيء سواء فان قلت فبقية
اجزاء الشيء تدخل فيما ذا قلت في المادية والصورية فراد من الصورية والمادية
وما نسب اليهما من الاجزاء اصدق تعريفيهما عليها فان قلت فالالات والشروط
تندرج فيما ذا قلت في الفاعلية والغائية اذ هي راجعة الى ما به الشيء ثم اعلم
ان جميع ما يتوقف عليه الشيء ويحتاج اليه بحيث لا يبقى هناك امر اخر يسمى
علة تامة وبعضه يسمى علة ناقصة وان المعلول الواحد بالشخص لا يكون معلولا
لعلتين تستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وان الواحد من جميع الوجوه
لا يلزم ان يكون معلوله واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى
ان الواحد المحض من غير تعدد شروط وآلات واختلاف جهات واعتبارات
لا يكون علة الا لمعلول واحد فان قيل امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على
معلول واحد فلوجهين احدهما انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونها
علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية وثانيهما انه
ان توقف على كل منهما لم يكن شيء منها علة مستقلة بل جزء علة لان معنى
استقلال العلة ان لا تفتقر في التاثير الى شيء اخر وان توقف على احدهما
فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء
منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه بمعنى
ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا
للمحتاج الى الاخرى وحينئذ لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه

ولا يلزم من احتياج النوع الى كل من العلتين عدم استقلالها بالعلية للفرد وذلك كجزئيات
الحرارة التي يقع بعضها بهذه النار وبعضها بتلك فنوع الحرارة يكون معلولا لهذه
النيران وقد يمثل بنوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالشمس
وبعضها بالحركة ونوقش في كون هذه الحرارات من نوع واحد ودفع بان المراد
بالنوع ما هو اعم من الحقيقي فان قلت وههنا بحث وهو ان الواحد بعينه
وان كان من حيث وقوعه بالعلة المعينة محتاجا اليها لكن هل يصح استناده الى
علة لا بعينها بان يقع بكل منها على سبيل البدل بان يكون الواقع بهذه هو بعينه
الواقع بتلك مثلا حركة هذا الحجر في مسافة معينة في زمان معين اذا وقعت
بتحريك زيد فلو فرضناها واقعة بتحريك عمرو هل تكون هي بعينها فيه تردد
مبناه على ان اتحاد الفاعل هل له مدخل في تشخص المعلول وهذا غير ما تقرر
من انه لا مدخل في تشخص الحركة لوحدة الفاعل حيث تقع الحركة المعينة بعضها
بتحريك زيد وبعضها بتحريك عمرو وانما الكلام في انا لو فرضناها في ذلك الزمان
في تلك المسافة واقعة بتحريك بكر وخالد بدل زيد وعمرو هل تكون تلك بالشخص
وتمسك القائل بجواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص بانا لو فرضنا
جوهرا فردا ملتصقا بيد زيد وعمرو ويدفعه زيد ويجذبه عمرو في زمان واحد
على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل منهما بالاستقلال لعدم
الرجحان مع انها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع المثلين ولذا فرضنا
في الجوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد المحل والجواب منع
استنادها الى كل واحد بالاستقلال بل اليهما جميعا بحيث يكون كل منهما جزء
علة وليس من ضرورة تركب العلة تركب المعلول وتوزيع اجزائه على اجزائها
او الى الواجب تعالى كما هو الراي الحق واما جواز صدور الكثير عن الواحد فلوجوه
احدها اقناعي وهو ان العقل اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا لا لذاته ولا
لغيره فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وثانيها تحقيقي وهو ما مر من اقامة البرهان
على وجوب صدور الممكنات كلها عن الواجب واقوى ما احتج به الفلاسفة
من الشبه انه لو صدر عنه شيئان لكانت مصدريته لهذا ومصدريته لذاك
مفهومين متغايرين فلا يكونان نفسه بل يكون احدهما او كلاهما داخلا فيه
فيلزم تركبه هذا خلف او خارجا عنه لازما له فيكون له صدور عنه وينتقل
الكلام الى مصدريته ويتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين
والاعتراض عليه من وجوه الاول ان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في
الاعيان فلا يلزم ان يكون جزءا من الفاعل او عارضا له معلولا الثاني انه ان
اريد بتغاير مصدرية هذا المصدرية ذاك تغايرهما بحسب الخارج فممنوع او

البرهان

الامر

الامر فلانها في كونها نفس الفاعل بحسب الخارج الثالث ان المصدرية لو كانت
متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضا من كل شيء من الصور لانه اذا صدر
عنه شيء فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية
الرابع ان المصدرية على تقدير تحققها وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم ان
يكون معلولا له لجواز ان يكون معلولا لامر اخر اللهم الا اذا كان الفاعل الواحد هو
الواجب وحينئذ لا يتم الدعوى على ما عليه الخامس انه لو تحققت المصدرية لزم تكثر
المعلولات بل لا تناهيها فانه اذا صدر عن الواجب شيء فالمصدرية حينئذ بعد
ما تكون خارجة لا يجوز ان يكون معلولا لامر اخر بل يكون معلولا للواجب صادرا
عنه فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويتسلسل السادس انه لو تم هذا
الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد المحض شيء اصلا والا لكانت هناك مصدرية
داخلة فيتركب او خارجة فيتسلسل وان لا يسلب عنه اشياء كثيرة كسلب الحجر
والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود
وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد لان مفهوم سلب هذا مغاير
لمفهوم سلب ذاك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركب او التسلسل اذا عرفت
هذا فاعلم انه عطف على الوجود من قوله فواجب الوجود باسقاط حرف العطف
لما مر قوله وحدانية اي واجب له تعالى الوحدانية مصدر مثل الفردانية وزنا ومعنى
ويجوز ان تكون الياء للنسبة ونونه من زيادات النسب مثل لحياني ورقباني
وشعراني وهي عرفا عبارة عن سلب ثلاثة اشياء احدها انتفاء الكثرة عن ذاته
تعالى ويعبر عنه بنفي الكم المتصل وثانيها انتفاء النظير له تعالى في ذاته
او في صفة من صفاته ويعبر عنه بنفي الكم المنفصل وفي معناه انفراده تعالى
بايجاد جميع الكائنات ذوات كانت او افعالا وعدم اسناد التاثير حقيقة في شيء من
الممكنات وثالثها انتفاء مماثلته تعالى للحوادث اللازم منه انتفاء ضده منها بالاولى
فاما المطلب الاول والثالث فقد تقدم ما يفيد انتفاءها بادلته في مبحث مخالفته
للحوادث واما مطلب انفراده تعالى بايجاد الممكنات فسياتي لزوما في مبحث عموم
تعلق قدرته تعالى بها وصريحا في قوله ٭ فخالق لعبده وما عمل ٭ والمقصود بالتكلم
عليه الآن انما هو بيان انتفاء نظير له تعالى في ذاته او صفاته وللقوم عليه
ادلة فمنها المشهور من المتكلمين برهان التمانع وتقريره انه لو وجد ذوات
موصوفات بصفات الالوهية وهو مرادهم بقولهم لو وجد الهان فاذا اراد
احدهما امرا كحركة جسم مثلا فاما ان يمكن الاخر ارادة ضده كسكونه اولا
وكلاهما محال اما الاول فلانه فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما
وهو محال لاستلزامه عجز الاله الموصوف بكمال القدرة على ما هو المفروض

ولاستلزامه ارتفاع الضدين والمفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه
في زمان واحد او يقع مراد احدهما دون الاخر وهو محال لاستلزامه الترجيح
بلا مرجح وعجز من فرض قادرا حيث لم يقع مراده ووجوب عجز من وقع
مراده لانعقاد المماثلة بينه وبين من لم يقع مراده واما ان في فلانه يستلزم
عجز الاخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه اعني ارادة الضد ويلزمه عجز
القادر لما مر من انعقاد المماثلة بينهما قال السعد والمقدمات كلها بينة سوى
هذا الثاني فانه ربما يمنع ويقال لا نسلم ان مخالفة احدهما للاخر وارادة ضد
ما اراده ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك ان الممكن في نفسه ربما يصير
ممتنعا بحسب شرط ككون الجسم في هذا الحيز حال الكون في حيز اخر وجوابه
ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكره
من تحيز الجسم هو الاجتماع اعني كونه في آن واحد في حيزين فكذا هنا يمتنع
اجتماع الارادتين وهو لا ينافي امكان كل منهما فتعين ان لزوم المحال انما هو من
وجود الالهين فان قيل كل منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علم المصلحة
في احد الضدين امتنعت ارادة الاخر قلنا لو سلم كون الارادة تابعة للمصلحة
تعرض الكلام فيما اذا استوت في الضدين وجوه المصالح للافعال بما ذكرتم لازم في
الواحد اذا اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم
ان لا يصلح للالوهية لانا نقول عدم القدرة بناء على تحقق القدرة ليس عجزا بل
كمال للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز لتعجيز
الغير اياه وتلخيصه انه لو وجد الهان لامكن ان يفرض بينهما تمانع بان يريد
احدهما حركة زيد والاخر سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق
الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل
الامران فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان
لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون
محالا قال السعد وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الاخر لزم
عجزه وان قدر لزم عجز الاخر قال وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا
من غير تمانع او ان تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال او ان
يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا انتهى قال في
المقاصد وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو تعدد
الاله لم تتكون السما والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما
والكل باطل اما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة واما الاخيران فلما مر وان اريد

بالفساد

٩٧

بالفساد الخروج عما هو عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما
التنازع والتغالب وتميز صنع كل عن صنع الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل
بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل
الانتظام الذي به بقا الانواع وترتب الاثار وفي شرحه لعقايد النسفي واعلم ان
قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على
ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد
الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد
بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق
على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي
السموات بيده وتبديل الارض ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال
الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن
بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد المصنوع لانا نقول امكان
التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفا المصنوع على انه يرد
منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفا اللازم ان اريد بالامكان قال
محشيه كلمة لو ان انتفا الثاني في الماضي بسبب انتفا الاول فيه فلا يفيد الا الدلالة
على ان انتفا الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفا التعدد قلنا نعم بحسب اصل
اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفا الجزا على انتفا الشرط من غير دلالة على
تعيين زمان كما في قولنا لو كان للعالم فيه الهان غير متغير والاية من هذا القبيل
وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالاخر فيقع الخبط انتهى واعترض
عليه في دعوى اقناعية الحجة وعادية الملازمة بامرين احدهما ان صاحب
التبصرة حكم بكفر من قال ان دلالة الاية ظنية كما في حواشيه لان الخصم اذا منع الملازمة بلغ
لم يتم الاستدلال وذلك مستلزم ان يعلم الله تعالى رسوله ما لا يتم الاستدلال به
على المشركين فيلزم احد محذورين اما الجهل او السفه تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا وثانيهما منع استلزام كون الملازمة عادية لكون الحجة اقناعية وسنده
قول السعد في شرح المقاصد والعاديات انما تحتمل بمعنى انه لو فرض وقوعه لم
يلزم منه لذاته محال لا بمعنى جواز العالم ايجاد حقيقة كما في الفلك او حكما كما في
امتناع المقلد وللعادة المستمرة التي لم يعهد قط خرقها عدم امكانه كل واحد
من ملكين مقتدرين بمدينة او اقليم على موافقة الاخر في كل جليل وحقير بل
تطلب العلو والانفراد بالملك وقهر الاخر فكيف بالالهين مع وجوب اتصاف
الاله باقصى غايات العظمة والكبرياء وانما غلط من قال غير هذا من قبل انه اذا
احضر النقيض اعني دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا في العقل ونسي انما يوخذ

الواقع

نستفيد منه العلم القطعي لاستحالة النقيض بل بمجرد الجزم عند موجب بان الامر هو
وان كان نقيضه ممكنا في نفسه ولم يستحل لنوعه والجواب عن الثاني ان ان ادعى بكلامه
على منع اطراد العادة باختلاف الحكام عند التعدد كليا حيث يستحيل خلافه فيها
ويؤيده تصريح الآمدي بان تلك الملازمة ليست خارجة عن مسالك الظن واما
بعضهم بان العاديات تفيد اليقين في الشاهد بلا واسطة واما الغايب فانما تفيد
فيه بطريق قياسه على الشاهد فلهذا انطرق الاحتمال المنافي لليقين على ان العادة
اذا كانت اغلبية لا تفيد اليقين وانما تفيده اذا كانت دايمة انتهى واما الاول فقد
تصدى تلميذ السعد اعني العلامة الزاهد الشيخ علاء الدين محمود بن محمد بن محمد البخاري
للجواب عنه بكلام جيد اقتضت لنا جودته ايراده ولفظه حيث مبلغ كلام شيخه
السابق الافاضة في الجواب على وجه يرشد الى الصواب يتوقف على ايراد ما اورده حجة
الاسلام رضي الله عنه ما حاصله ان الادلة على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى
الادوية التي يعالج بها مرض القلب والطبيب ان لم يكن حاذقا مستعملا للادوية على قدر
قوة الطبيعة وضعفها كان افساده اكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالادلة الى الهداية
اذا لم يكن على قدر ادراك العقول كان الافساد للعقايد بالادلة اكثر من اصلاحها فقد
يجب ان لا يكون طريق الارشاد للطالب على وتيرة واحدة فالمؤمن المصدق سماعا او تقليدا
لا ينبغي ان يحرك عقيدته بتحرير الادلة فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في
دعوته اياهم باكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك التصديق بايمان وعقد تقليدي
او بيقين برهاني والجافي الغليظ الطبع الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل
لا تنفع معه الحجة والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم
نوع ذكا ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي ان يتلطف
في معالجتهم بما امكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالادلة اليقينية البرهانية
لقصور عقولهم عن ادراكها لان الاهتدا بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يكون
الا لمن به الا الاحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا
يدركون براهين المعقول كما لا تدرك نور الشمس ابصار الخفافيش بل تضرهم الادلة القطعية
البرهانية كما تضر رياح الورد للجعل واما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب
المحاجة معه بالدليل القطعي البرهاني اذا تمهد هذا فنقول لا يخفى ان التكليف
بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وان النبي
صلى الله عليه وسلم مامور بالدعوة للناس اجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عاصرهم
عن ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا يجري معهم الا الادلة الخطابية المبنية
على الامور العادية المقبولة لهم التي الفوها وحسبوا انها قطعية وان القران العظيم
مشتملا على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا العالمون وقليل ما هم بطريق

القطعية

الاشارة

٩٥

الاشارة على ما سيبينه الامام الرازي وعند ايات من القران وعلى الادلة الخطابية النافعة
مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة
على ما يشير اليه قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليهما اعني
الاشارة قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق
العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض بخروجها عن النظام المحسوس عند تعدد
الالهة ولا يخفى ان لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين ان الاختلاف
ليس بلازم قطعا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي وقد اشار اليه الامام الرازي
حيث قال اجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بنا على الظاهر ولا يخفى على ذوي
العقول السليمة ان ما لا يكون لازما قطعيا لا يصير بجعل الجاعل وتسميته اياه برهانا
دليلا قطعيا كما كان تسميته برهانا وقطعيا صلابة في الدين ونصرة للاسلام والمسلمين
هيهات هيهات بل ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا يحتاج الى ادعا
ما ليس بقطعي قطعيا لاشتمال القران على الادلة القطعية العقلية التي لا يعقلها الا
العالمون بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة الخطابية النافعة للعامة
بطريق العبارة واما البرهان العقلي القطعي المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان
التمانع القطعي باجماع المتكلمين المستلزم لكون معبودين قادرين ولعجزهما او عجز احدهما
على ما بين فيه ايضا لا التمانع الذي تدل عليه الاية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون
برهانيا وقد يكون خطابيا ولا ينبغي ان يتوهم ان كل تمانع عند المتكلمين برهان وقطعية
لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة لا تنافي خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة
لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون معبودين قادرين وعجز الالهين المفروضين
او عجز احدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام
المحسوس ثابت احدهما من الاخر ثم قال فاذا ثبت علم اشتمال القران المجيد
على الادلة القطعية على التوحيد بطريق الاشارة وعلى الادلة الخطابية عليه بطريق
العبارة وان الاشارة اوفق للخاصة والعبارة اوفق للعامة وان قوله تعالى ادع
الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن امر للنبي صلى الله عليه
وسلم بالاستدلال بكل منهما على حسب ادراك عقولهم اي المخاطبين على ما ينطق
به قوله صلى الله عليه وسلم كلموا الناس بما يعرفون ظهر لك ان القول باشتمال
القران على الدليل الخطابي النافع للعامة الموافق لارائهم واوهامهم كاشتماله على البرهان
القطعي النافع للخاصة قول سديد لا محيص عنه والله تعالى ولي التوفيق انتهى
هذا وقد اعترض بعض المتاخرين على تزييفه شرح المقاصد السابق بانه
ان كان على تقدير التمانع الفرضي فقط بان يقال لو وجد الهان لزم عدم تكون السما
والارض بان يفرض تمانعهما فالملازمة ممنوعة لان مجرد وجودهما لا يستلزم عقلا

وتنوع الصانع المفروض على ما قدر انهما من جواز اتفاقهما على التكوين والنظام وان كان
اعني الترديد على الاطلاق دون تقييد بفرض صانع كان يقال لو وجد الهان لم تتكون
السما والارض لان تكونهما الحاصل فيمكن اختيار الشق الاول من الترديد بما
على ان كمال القدرة في نفسه لا ينافي تعلقها بحسب الارادة بشيء على وجه يكون
للقدرة الاخرى مدخل فيه كما في افعال العباد عند الاستاذ ويمكن اختيار الشق
بان يريد احدهما الوجود بقدرة الاخر او يفوض بارادته تكوين الامور الى الاخر
والاستحالة ويمكن تقرير ترديد شرح المقاصد بان يقال اما ان لا يمكن تكونهما
الا بمجموع القدرتين او يمكن باحدهما دون الاخرى او يمكن بكل منهما ويلزم على الاول
عجزهما وعلى الثاني عجز احدهما وعلى الثالث الترجيح بلا مرجح وقد اعترض هذا
المحقق ايضا على قوله في شرح عقائد النسفي لجواز الاتفاق على هذا النظام بانه
يقال عليه الاتفاق وهو التواطؤ على ايجاد هذا النظام المشاهد واستمراره محال
لانه يستلزم احد امور كل منها محال فانه اما ان يكون مع قدرة كل منهما على الاختراع
عما يريده الاخر او مع قدرة احدهما على الاختراع دون الاخر او لا مع قدرة واحد منهما
على ذلك وكل منها محال اما على الاول فيلزم امكان تخلف مراد كل منهما عن تعلق ارادته
فيكون عاجزا مقهورا فلا يكون الها والفرض انه قادر على الكمال لتصح كونه الها وعلى
الثاني يلزم امكان عجز احدهما المنافي للالوهية وعلى الثالث يلزم امكان عجز كل منهما
المنافي على الالوهية وهو نظر معظم في هذا الاعتراض بان هذه المحالات انما هي لوازم لوجود
الالهين لا للاتفاق منهما من حيث هو اتفاق فهو ممكن وجائز لانه لا يلزم من فرض
وقوعه محال من حيث وقوعه وان امتنع لاستحالة مفروضه اعني وجود الالهين
لما ذكر من الدليل كسائر الاثار والاحوال التي تمتنع مصدرها وموضوعها وينتفي
صدورها منه وقيامها به مع الامكان وان امتنعت في الخارج ونفس الامر من حيث
توقفها عليه انتهى وبعضهم ما هو حاصله ان هذا ذهول عن قوله بمجرد التعدد
لا يستلزمه اذ مراده بمجرد التعدد تجرده عن برهان التمانع انتهى على ان ذلك
المصنف قال واعلم ان ظاهر قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
الاستدلال على نفي تعدد الصانع المؤثر في السما والارض اذ المعنى لو وجد آلهة
مؤثرة فيهما غير الله لفسدتا وليس المعنى لو تمكن فيهما آلهة الا الله فالحق ان
الملازمة في الاية قطعية وان الاية حجة برهانية لان تاثيرهما فيهما غير ممكن على
شيء من تلك التقادير التي اشار اليها بقوله فيهما ويمكن تقرير الاخر ثم
قال وقد يدعى كون الملازمة قطعية على الاطلاق وتوجيهه بان تعدد الواجب
يستلزم ان لا يكون العالم ممكنا فضلا عن كونه موجودا اذ لو امكن مع تعدد الواجب
لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع امرين تعدد الواجب

وامكان

وامكان شيء من الاشيا اذ يمكن ارادة احدهما وجوده والاخر عدمه على ما قرر فاذا فرض
التعدد فيلزم ان لا يمكن شيء من الاشيا حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال انتهى وحاصله
اختيار الشق الاخير اعني ان يراد بالفساد عدم امكانهما واثبات استحالة اللازم قال
بعضهم لكن حمل الفساد في الاية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى واما اعتراض بعض
المتاخرين عليه بان انتفا امكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجبا فمدفوع
بان مبنى كلامه على ثبوت الفاعل المختار وبقي هنا كلام اخر يتعلق بتعلق
الفوائد افردناه على انفراده تتمة ذكر في المغني ان الا تكون بمنزلة غير فيوصف
بها وبتاليها جمع منكر او شبهه فمثال الجمع المنكر قوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا فلا يجوز في الا هذه ان تكون للاستثنا من جهة المعنى اذ التقدير
حينئذ لو كان فيهما آلهة ليس فيهم الله لفسدتا وذلك يقتضي بمفهومه انه لو كان
فيهما آلهة فيهم الله لم تفسدا وليس ذلك بمراد ولا من جهة اللفظ لان آلهة
جمع منكر في الاثبات فلا عموم له فلا يصح الاستثنا منه لو قلت قام رجال الا زيدا
لم يصح اتفاقا وزعم المبرد ان الا في الاية للاستثنا وان ما بعدها بدل محتجا بان لو
تدل على الامتناع وامتناع الشيء انتفاؤه وزعم ان التفريغ بعدها جائز وان نحو لو الخ
كان معنا الا زيد اجود كلام ويرده انهم لا يقولون لو جاءني ديار اكرمته ولا لو جاءني من
احد اكرمته ولو كانت بمنزلة النافي لجاز ذلك كما يجوز ما فيها ديار وما جاءني من احد
ولما لم يجز ذلك دل على ان الصواب قول سيبويه ان الا وما بعدها صفة قال
الشلوبين وابن الضايع ولا يصح المعنى حتى تكون الا بمعنى غير التي يراد بها الوصف
والبدل قالا وهذا هو المعنى في المثال الذي ذكره سيبويه توطية للمسألة وهو
لو كان معنا رجل الا زيد لغلبنا اي رجل مكان زيد او عوض عن زيد انتهى قلت
وليس كما قالاه بل الوصف في المثال والاية مختلف فهو في المثال مخصص مثله
في قولك رجل موصوف بانه غير زيد وفي الاية مؤكد مثله في قولك جمع موصوف
بانه غير الواحد وهكذا الحكم ابدا ان طابق ما بعد الا موصوفها فالوصف مخصص
وان خالفه بافراد او غيره فالوصف مؤكد ولم ار من افصح عن هذا المعنى لكن النحويين
قالوا اذا قيل له عندي عشرة الا درهما فقد اقر له بتسعة فان قال الا درهم فقد
اقر له بعشرة لان المعنى عشرة موصوفة بانها غير درهم وكل عشرة فهي موصوفة
بذلك فالصفة هنا مؤكدة صالحة للاسقاط مثلها في نفخة واحدة وتتخرج الاية
على ذلك اذ المعنى حينئذ لو كان فيهما آلهة لفسدتا اي ان الفساد مترتب على تعدد
الالهة وهذا هو المعنى المراد انتهى بلفظه ومنها برهان التوارد وتقريره
ان يقال لو وجد الهان واتصفا لا محالة بصفات الالوهية من العلم والقدرة
والارادة وغير ذلك فاذا قصدا الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم معين في زمان معين

فوقوعه اما ان يكون بكل منهما فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين عن استقلال
كل منهما بالاجابة وقد سبق في الاسرار في امتناعه واما ان يكون باحدهما فيلزم
الترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله وللمقدورية امكان الممكن
فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان لايقال
يجوز ان لايقع مثل هذا المقدور ولا لزوم المحال اذ يمتنع بها جميعا لا بكل منهما ليلزم
المحال لانا نقول الاول باطل للزوم عجزهما ولان المانع عن وقوعه باحدهما
ليس الا وقوعه بالاخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثاني لان في
الفرض استقلال كل منهما بالقدرة والارادة ومنها انه لو وجد الهان فان اتفقا
على ايجاد كل مقدور لزم التوارد وان اختلفا لزم مفاسد التمانع اعني عجزهما
او عجز احدهما مع الترجيح بلا مرجح ومنها انه لو تعدد الاله فما به التمايز لا يجوز
ان يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها
فترتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال كما ياتي ومنها ان
الواحد كاف ولا دليل على الثاني فيجب نفيه ولا لازم محالات لا تحصى مثل كون
كل موجود شخص العدم بل الذي كان بالامس ونحو ذلك فان قيل كان ان
تعالى في الازل ولا دليل عليه حينئذ اجيب بان المراد ان ما لا دليل لنا عليه يجب
علينا نفيه ولنا دليل على وجوده في الازل وقد يجاب بان المراد ان ما لا يمكن
ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والاله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزال وان لم يكن
في الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما ازلي وهو باطل لانه لا يلزم انتفاؤه
الى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين واما حادث وهو لا يستدعي مؤثرا ثانيا ولا يخفى
ضعفه بل ضعف هذا المأخذ ومنها انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد
لم ينحصر في عدد واللازم باطل لما سبق في برهان التطبيق من الدلالة على تناهي
كل ما دخل تحت الوجود ومنها ان بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام و بعد تقدم
دلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع
الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفي الشريك وكالنصوص القطعية من كتاب
الله تعالى على ذلك واعترض بان التعدد يستلزم الامكان لما عرفت من ادلة
التوحيد وما لم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات
لم يثبت اثبات البعثة والرسالة واجيب بانه غلط منشؤه عدم التفرقة
بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته لان غايته استلزام الوجوب الوحدة للتلازم
معرفته موقوفة فضلا عن التوقف وحاصله ان المتوقف ثبوت الشرع
عليه تحقق وجوب الوجود والوحدة لا معرفته على معرفة ذلك فلا دور نعم
اعترض على جعل التوحيد مما لا يتوقف الشرع عليه بانه لولا التوحيد لم يمكن اثبات

الشرع

الشرع اذ يتاتى لمنكر الشرع ان يقول فيه هذا ليس بشرع وحق لانه ليس من الحق
واجيب عنه بانه يمكن اثبات انه شرع في حقه باظهار المعجزة انه من الله
والحاصل انه لا خلاف في صحة اثبات الوحدانية بالدليل العقلي وحده واختلف
في صحة اثباتها بالدليل السمعي وحده فقيل نعم وهو راي امام الحرمين والامام
فخر الدين وقيل لا وهو راي بعض المحققين ومال اليه ابن التلمساني في راد الاول
بعد عزوه لابي هاشم بانا لا نسلم ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على ذلك وبيانه
ان القايل انه رسول اذا ادعى الرسالة واقام الخارق على صدقه فلا يدل وجود
الخارق على صدقه ما لم يتحقق ان هذا الفعل الذي جاء به لا يقدر عليه احد غير مرسله
ليكون فعله مطابقا لتصديقه ومنزلة منزلة قوله صدقت فاذا لم يكن لنا علم
بنفي فاعل غيره فلا نعلم انه فعله ولا يتم ذلك الا بعد اثبات ان هذا الخارق كاحياء
الموتى مثلا لا يفعله غير الله عز وجل وذلك يتوقف على اثبات الوحدانية نعم
في القران مرشدة الى وجه الاستدلال العقلي على الوحدانية كقوله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا وقال تعالى اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض
انتهى المراد منه ولما قوي عند بعض المتاخرين اعتمده واقول لم يظهر بيانه الا
توقف تعيين شرع الرسول على تعيين مرسله لا اصل ارساله على وحدة مرسله وقد قدمنا
ما فيه نعم ثبات الرسالة يتوقف على ظهور المعجزة وظهورها يتوقف على صدور
فعل مختار بخرق العادة وصدوره بهذا الطريق فرع ثبوت فاعل واجب الوجود
واحد لما مر من برهان التطبيق والتمانع فلو اثبتت الوحدانية بالشرع الرسالة
حال الدور ودعوى انه دور معي غير مسموعة لظهور فسادها ومنها لبعضهم
انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهوية اي حقيقة وتشخص
ضرورة وحينئذ اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز
انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين او
جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون
الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان
كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على
المعلول بالوجود والوجوب مع محال اخر وهو كون الوجوب الذاتي بالغير
ان جعل التعين زايدا وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف
المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد
الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا
بالذات لاستغنائه احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل
وهو ظاهر ومنها لبعضهم ايضا انه لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز

لامتناع الاثنينية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل
من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال ومنها لبعضهم ايضا
انه لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة
او معللا بها او بلوازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات
لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل قلنا ما مر خاتمة ما ذكر في
المقاصد حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها ولا
نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة
وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص والمراد من القدم الذي هو من الخواص
عدم المسبوقية بالعدم وان القدم بمعنى عدم المسبوقية بالغير وجوب الوجود
فهو نفس الالوهية فنحن انما نقول بالصفات القديمة دون الذوات مع
ذلك لا نجعل الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم
دون غيرها من الاعراض والاجسام نعم نحو بعضهم تدبير شطر من حوادث
العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشيئة الله تعالى وان كان
باقداره وتمكينه خطر صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول وا
النفوس وبعض الاجسام وتفويض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك
فرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته لا غير فالمعتزلة انما يخالفون
في نفي تعدد القديم واهل السنة في نفي تعدد الخالق والكل متفقون على نفي تعدد
الواجب والمستحق للعبادة والموجد للجسم واما المشركون فمنهم الثنوية القائلون
بان للعالم الهين نور هو مبدا الخيرات وظلمة هو مبدا الشرور ومنهم المجوس
القائلون بان مبدا الخيرات هو يزدان ومبدا الشرور هو اهرمن واختلفوا
في ان اهرمن ايضا قديم او حادث من يزدان وشبهتهم انه لو كان مبدا
الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع
اللزوم ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة اللازم
ان اريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة غايته الا انه لا يصح اطلاق الشرير
لظهوره فيمن غلب شره وعورض بان الحكيم اذا لم يقدر على دفع الشر
او الشرور فعاجز وان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل ابقاها خيرا لما فيه
من الحكم والمصالح الخفية كما يزعم المعتزلة في خلق ابليس وذريته واقداره
وتمكينه من الاغواء لم لا يجعل نفس خلق الشرور والقبائح ايضا كذلك فلا يكون
شرا وسفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما
الملائكة والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم العناصر مدبرة لامور
قديمة بالزمان شفعاء للعباد عند الله تعالى مقربة اياهم اليه واما الاصنام
فلا خفا

فلا خفا في ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك قال الامام ولهم في ذلك تاويلات
باطلة الاول انها صور ارواح تدبر امرهم وتعتني باصلاح حالهم على ما سبق الثاني انها
صور الكواكب التي اليها تدبير هذا العالم فزينوا كلا منها بما يناسب ذلك الكوكب
الثالث ان الاوقات الصالحة للطلسمات القوية لا توجد الا احيانا من
ازمنة متطاولة جدا فعملوا في ذلك الوقت طلسمات لمطلوب خاص يعظمونها
ويرجعون اليها عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن
ما يكون من الصور وكذا الملائكة فاتخذوا صورا بالغوا في تحسينها وتزيينها
وعبدوها لذلك الخامس انه لما مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى
اتخذوا تمثالا على صورته وعظموه تشفعا الى الله تعالى وتوسلا ومنهم اليهود
القائلون بان عزير ابن الله لما احياه الله تعالى بعد موته وكان يقرا التوراة
عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله تعالى حيث ولد
بلا اب وورد في الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن والجواب انه لو صح النقل
من غير تحريف فمعنى الاب الربوبية وكونه المبدا والمرجع ومعنى البنوة التوجه
الى جناب الحق بالكلية كابن السبيل وقصد التشريف والكرامة ولهذا نقل
في الانجيل مثل ذلك في حق الامة ايضا حيث قال اني صاعد الى ابي وابيكم والهي
والهكم وبالجملة فنفي الشركة في الالوهية ثابت عقلا وشرعا وفي استحقاق العبادة
شرعا وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون انتهى تتمة
قال البزدوي لم يقل احد بالوهية العرض فان قلت لا نسلم انه لم يقل به
احد فان طائفة من الثنوية قالوا بالوهية النور والظلمة وهما عرضان ومن
الطبايعيين قالوا بالوهية الطبايع الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
الحاصلة من تفاعل العناصر الاربع وهي كلها اعراض قلت القائلون بالوهية
النور والظلمة قالوا بان النور والظلمة جسمان بصيران على ما ذكر في
التبصرة فلم يكونا حينئذ من الاعراض وكذا الطبايع والافلاك وهم عقلا يقولون
بكون العرض صانعا للعالم انتهى لطيفة المقدار كم متصل قار الذات والكم
عرض يقبل التجزي لذاته فخرج الكيف والنسبة اذ الاول لا يقتضي لذاته قسمة
ولا نسبة نعم باعتبار محله كالبياض والثاني كذلك لانه انما يقتضي لذاته اضافة
والمراد بالاتصال ان يكون لاجزائه المفروضة بفرض العقل حد مشترك تتلاقى
عنده وبه خرج العدد اذ الاثنان مثلا كم اذ هو عرض يقبل التجزي لذاته
لكنه منفصل لا متصل اذ لا حد مشترك لجزئيه وهما واحد وواحد يتلاقيان عنده
فلا اتصال بينهما والمراد بكونه قار الذات ان تكون اجزاؤه المفروضة كانت
مجتمعة في الوجود الخارجي وبه احترز عن الزمان فانه وان كان كما متصلا لكنه

الفلك

ليس بقار الذات سواء فسر بحركة الفلك او بمقدارها اما الاول فلان حركة الفلك
واحدة من اول الزمان الماضي وليست مجتمعة الاجزاء في الوجود بل وجود
كل جزء منها مشروط بانقضاء ما قبله فلا يبقى مقدارا واما الثاني فلعين ما ذكر
في الاول اذ اجزاء مقدار الحركة غير قارة الذات فلا يوجد واحد منها الا بعد
انعدام الآخر المتصلان قابل القسمة في جهة واحدة فقط فخط وان قبلها
في جهتين فقط فسطح وان قبلها في جهات فجسم تعليمي فالخط امتداد واحد
لا يحتمل التجزية في جهة والسطح امتداد يحتمل التجزية في جهة واكثر الحاصلة
تجزية اخرى قائمة عليها حتى يمكن فرض بعدين على التقاطع ولا يمكن غير ذلك
والجسم يحتمل التجزية في ثلاث جهات وحقيقته كمية ممتدة في الجهات مناسبة
بالسطح الواحد او بالسطوح لها باعتبار كل جهة امتداد لازم كما في الفلك او غير
لازم بل يتغير كما في الشمعة مثلا بين السطوح الستة لمربع جوهر يتخذ
هو الجسم الطبيعي وكمية قائمة سارية فيه هو الجسم التعليمي ويسمى باعتبار
كونه حشوا بين السطوح او جوانب السطح الواحد المحيط ثخنا وباعتبار
كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا وبيان اتصالها
ان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة وللسطح على خط مشترك
وللجسم على سطح مشترك وكذا الزمان ان اعتبر انقسامه بتوهم فيه شيء بعد
الآن يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل بخلاف الخمسة مثلا فانها اذا
قسمت الى اثنين وثلاثة لم يكن هناك حد مشترك وان عين واحد من
الخمسة للاشتراك كان الباقي اربعة لا خمسة وان عين من غيرها صارت
الخمسة ستة اذا علمت هذا فالطول والعرض والعمق انما يريد بها نفس
الامتدادات كانت كميات محضة وان اريد بالطول البعد المفروض اولا او
الطول الامتدادين او البعد الماخوذ من راس الانسان الى قدمه او الحيوان
الى ذنبه او من مركز الكرة الى محيطها وبالعرض البعد المفروض ثانيا
او اقصر البعدين او البعد الآخذ من يمين الحيوان الى شماله وبالعمق البعد
المفروض ثالثا او الثخن المعتبر من اعلى الشيء الى اسفله او فيما بين ظهر
الحيوان وبطنه لم تكن كميات محضة بل ماخوذة مع اضافات ولهذا يصح
سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذلك ليس بطويل
الاول ان كانت حقيقة احد بلا اسم ولو كالواقع في العدد بلا اسم وكذا عدد
على الاصل وواحد عشر على اصل العدد وجاز وقوعه في النفي والاثبات
وليس حينئذ من صيغ العموم وان كانت اصلية مثلها بالابدال من احد اختص
بالنفي وهو من صيغ العموم الثاني قال بعض المحققين فان قلت نطق

القرآن

القرآن بالواحد والاحد فقال تعالى والهكم اله واحد وقال تعالى قل هو الله احد
فهل بينهما فرق من جهة المعنى قلت من الناس من لم يفرق بينهما معنى
وهو الحق ومنهم من قال الوحدة راجعة الى الذات والاحدية الى الصفات
اي واحد في ذاته واحد في صفاته ومنهم من عكس ومنهم من قال الوحدة
راجعة الى نفي المثل والاحدية الى نفي الجزء ومنهم من عكس كما قاله شيخ الاسلام كذا
الانصاري في شرح الرسالة وقال القشيري وحكاية التفرقة ما حاصله ان
الواحد اسم لمفتتح العدد والاحد اسم لنفي ما يذكر بعده معه وان الاحد
ملازم للنفي والواحد مستعمل فيه وفي الاثبات وان الاحد انما يذكر في صفاته
تعالى على جهة التخصيص فقال هو الله احد ولا يقال رجل احد ويقال في وصف
غيره تعالى وحيد وواحد ولا يطلق ذلك عليه تعالى لعدم التوقيف قال بعضهم
وهذا الثالث اشبه بالمعنى مما قبله قلت يرده اطباقهم على استعمال الواحد
في الله تعالى والاحد في غيره اللهم الا ان يكون المراد ان الاحد حيث كان مستعملا
صفة كان خاصا به تعالى فيكون مسلما واما منع اطلاق الوحيد صفة عليه
تعالى فمسلم واما منع اطلاق الواحد عليه تعالى صفة فممنوع قلنا مثلا وقوله
منزها حال لازمة من الها في له من قوله فواجب له الوجود يعني ان وجوب ما ذكر
من الوجود والبقاء ومخالفته للحوادث والوحدانية ثابتة له في هذه الحالة ويجوز
جعلها حالا مؤكدة لعاملها او لصاحبها على الاخفى وقوله اوصافه اي صفات
الله تعالى مطلقا ثبوتية كانت او سلبية او غيرهما سنية من السنا بالقصر
وهو النور مثل يكاد سنا برقه يذهب بالابصار والمراد انها كالنور جامع
الاهتدا او من السناء بالمد وهو الرفعة والعلو مثل قوله انا عز
٥ بلغنا السما مجدنا وسناؤنا ٥ وانا لنبغي فوق ذلك مظهرا ٥ جملة اسمية
حال بانيه صاحبها وعاملها صاحب المفرده وعاملها ولم يات معها بالواو
لكفاية الربط بالضمير عنها مثل جاء زيد ضاحكا يده على راسه والقول فيها
كالقول في الحال المفردة قلنا مثلا وفي تعبيره بالصفات مما هو اعم من السلبية
رد على من زعم ان القوم لا يطلقون الصفة الا على الوجودي وانهم انما يسمون
السلبيات نعوتا فيجعلون العلم صفة والغنى نعتا على اني لم اقف على انهم
يسمون السلبيات نعوتا واما الصفات فيطلقونها على ما هو اعم من ذلك
فيكون على هذا كل نعت صفة وليس كل صفة نعتا فبينهما حينئذ عموم
وخصوص مطلق والصفة اعم مطلقا والنعت اخص مطلقا وعلى
هذا تندرج الاضافات تحت مطلق الصفات والله اعلم والاوصاف
جمع نعت الصفة او على من الالفاظ المستعملة الصفة والموصوف والاتصاف

والوصف والواصف فالصفه المعنى القايم بالذات والموصوف من قام به المعنى والاتصاف قيام المعنى به والوصف هو الاخبار عن قيام الصفه بالموصوف والواصف هو المخبر بذلك وقد تطلق الصفة على الوصف والوصف عليها ولا شك ان الوصف يراد بالمعنى المصدري صفة للواصف لانه خبره وكلامه وبه يندفع ما يوجه قول بعضهم الوصف قول الواصف والصفه المعنى القايم بالموصوف من نقضه على المعنى المصدري والله اعلم ثم ذكر المتن عنه معللا له بردها اوبه ويستنبه على وجه التنازع ان كان من السنا بالمعنى الثاني بيقول لم يتقيد الماسرمن اقامة الدليل على وجوبه
عن ضد اى معنى يرفع وجوده رفعا مطلقا او
اذ التضاد عند المتكلمين كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحده وارادوا بالمعنى ما يقابل العين اى ما لا يكون قيامه بنفسه وذكر الاجتماع يغني عن وحدة الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج العينين والمعنى مع العين والعدميين والعدم مع الوجود ولهذا قالوا بعدم التضاد في الاحكام وساير الاضافيات لكونها اعتباريه لا تحقق لها في الاعيان ولا يخرج القديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد بل ظاهر تعريفهم متناول لهما اذ لا اشعار فيه بالتوارد على محل واحد وقد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل ولا يكونان معا فيخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس ولان القديم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل واحترزوا بقيد استحالة الاجتماع عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل وبقيد لذاتيهما عن مثل العلم بحركة الشي وسكونه معا اى العلم بان هذا الشي متحرك والعلم بانه ساكن في ان واحد فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون واما تصور حركة الشي وسكونه معا فممكن ولذا يصح الحكم باستحالتهما وبقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر والقرب والبعد على الاطلاق فانها لا تتضادان وان امتنع اجتماعهما في الجمله وانما يتضادان اذا اعتبر اضافتهما الى شي كون الشي صغيرا او كبيرا بالنسبه الى زيد ولا خفا في انه لا حاجة الى هذا القيد حينئذ لان مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهه ممتنع فلا قرب ان القيد احتراز عن خروج مثل ذلك وربما يعترض على تعريف المتضادين بالمتماثلين في تواردين عند من يقول بامتناع اجتماعهما وكا[ــــ]ن اتحاد المحل شرط في التضاد ولا تماثل الا عند اختلاف المحل ولا يخفى انه كما وجب تنزهه عن الضد وجب تنزهه عن النقيض لعين ما امتنع له الضد اذ التناقض كون الشيين بحيث يمتنع اجتماعهما وارتفاعهما كثبوت الحركه وعدمها فلو كان له نقيض لاستلزم ارتفاع وجوده او وجوده وكذا ليس بينه وبين غيره تضايف اذ المتضايفان هما الامران اللذان تتوقف عقلية احدهما على عقلية الاخر مع انه لا وجود للامور الاضافيه في الخارج والله تعالى واجب الوجود كما مر

ولا تقابل عدم وملكه كما يعلم من دليل نفي العرضيه عنه تعالى واما الخلاف والجزيه فثابتان له تعالى كما سر في وجوب مخالفته للحوادث فالمثلان كون الشيين بحيث يمتنع اجتماعهما والجزيه كون الشيين بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بمكان او زمان او بوجود وعدم ويقابلهما العينيه فهي اتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا وستسمع في الصفات الثبوتيه له تتمه وقد تعرض لنفي التماثل بعد هذا واعلم انه لا نزاع في ثبوت انواع التقابل على ما ذكرنا وانما النزاع في رجوع بعضها لبعض والاكتفا به عنه وعدمه فذهب المتكلمون الى الاول فقالوا التنافي منحصر من تنافي النقيضين والضدين وتنافي العدم والملكه راجع الى النقيضين وتنافي التضايف راجع الى الضدين والمثلين الى الثاني فقالوا كما لا ينبغي فيها غيران فان كانت الاثنينيه بالحقيقه فبالحقيقه او بالعارض فبالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار ثم الغيران اما ان يشتركا في تمام الماهية كزيد وعمرو في الانسانيه اولا فالاول المثلان والثاني المتخالفان سوا اشتركا في ذاتي او عرضي اولم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسواد والبياض وقد لا كالسواد والحلاوه والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحده فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وربما يتوهم من امتناع الاجتماع في محل توارده على المحل فيخرج مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد وقيد جهة الزيادة مستدرك واما قيد وحدة الجهه فللاحتراز عن خروج مثل الصغر مع الكبر والابوه مع البنوه فانها متقابلات ولا يمتنع اجتماعها الا عند اعتبار وحدة الجهة واما وحدة المحل فلان المتقابلين قد يجتمعان في الوجود وفي الجنس على الاطلاق كبياض الرومي وسواد الحبشي اذا علمت هذا فاقسام التقابل عندهم اربعه لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين او وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الاخر فمتضايفان كالابوه والبنوه والا فمتضادان كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا والاخر وجوديا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد او جنسه القريب كعدم اللحيه عن الفرس او جنسه البعيد كعدم اللحيه عن الشجر فهما متقابلان تقابل العدم والملكه وان لم يعتبر ذلك كالسواد واللاسواد فتقابل الايجاب والسلب الا ان بعضهم زبادات الفلاسفه اعتبر في مفهوم التضاد والعدم والملكه قيدا اخر وهو في التضاد ان تكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف البياض والصفرة وفي العدم والملكه ان يكون العدم سلب الوجود عما هو من شانه في الوقت كعدم اللحيه عن الكوسج بخلافه عن الامرد فكل من المتضاد ومن الملكه والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني فحروفه ان المطلق اعم

معنى المقيد الا ان المطلق من الفساد يسمى بالمشهوري لكونه كان مشهورا فيما بين
عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والمعدوم والملة
بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري ثم عطف على
ضده قوله أو شبه بكسر الشين المعجمة واو فيه بمعنى الواو اي وجاز كونه مترتبا
عن شبه اي مشابه بمعنى مماثل له في ذاته او صفته اما الذات فلان الحق ان الواجب
مخالف للممكنات في الذات والحقيقة اذ لو تماثلا واشتركا في الامر لخصوصية الوجوب
والامكان فان كانت تلك الخصوصية من لوازم الذات لزم اشتراك الكل فيه وان
كانت الخصوصية مع الذات لزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي واما صدق مفهوم
الذات اعني ما تقوم بنفسه لا بالمعنى السابق قريبا بل بالمعنى المتقدم صدر الكتاب
عليه وعليها فمن باب صدق العارض على المعروض فلا اشتراك الا في الاطلاق
بمجرد المفهوم كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة مشتركان
في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم فما ذهب اليه بعض
المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر الذوات وانما تمتاز باحوال اربعة هي
الوجود الواجبي الذي قد يعبر عنه بالوجوب والحياة والعلم التام والقدرة الكاملة
او بحالة خامسة تسمى بالالهية هي الموجبة لهذه الاربعة متمسكا بصحة قسمة الوجود
الى الواجب والممكن وبالجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية وباتحاد القابل اعني
الذات غلط منشأه اشتباه العارض بالمعروض فان تلك الاوجه لا تفيد الا اشتراك
مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات وتشاركها
في الحقيقة فان قلت لكن لم يلزم المتكلمين القائلين بتماثل وجود الواجب والممكن
ذلك الواجب قلت لان المتصف بالوجوب والمقتضي للوجود ذ هو الماهية المخالفة لكنه
لسائر الماهيات والوجود زائد عليها ولان المماثلة ان اريد بها الاتحاد في الحقيقة
فظاهر وان اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اي يصلح كل منهما
لما يصلح له الاخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف من العلم
والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما فان في الهداية
ان العلم منا موجود وعرض ومحدث وجائز الوجود ومتجدد في كل زمان والعلم الثابت
له تعالى موجود وصفة وقديم وواجب الوجود ودائم من الازل الى الابد فلا يماثل
علم الله تعالى علم الخلق بوجه من الوجوه واما الصفة فلانه لو كان له مثل في شيء من
صفاته لزم الحدوث لاحتياج كل من المتماثلين الى من يخصصه بالعارض الذي
به يغاير مثله ولا يمكن لوجوب عموم قدرة الاله وشمولها للجميع كارادته ان يقع
بينهما تمانع فيلزم اتصاف احدهما بالعجز ضرورة سواء اختلفا على المتضاد وهو ظاهر او
اتفقا لان الفعل الواحد يستحيل انقسامه فلا يمكن ان يقع الا من احدهما فيلزم عجز

الاخر

الاخر الذي لم يقع منه واذا عجز احدهما وجب عجز الاخر لتماثلهما وذلك يودي الى ان لا يوجد
شيء من العالم والعيان يكذبه واعلم ان النظير والقرين والكفو والشبه والشبيه
والمثل بمعنى واحد ولما ذكر بعضهم ان الشبه هو المماثل بوجه ما والشبيه بوجه اكيد
والمماثل اخص منهما عبر بنفي الاعم لاستلزامه نفي الاخص تتمة اعلم ان قدماء
المعتزلة كالجبائي وابنه ابي هاشم ذهبوا الى ان المماثلة هي المشاركة في اخص صفات
النفس فمماثلة زيد لعمرو عندهم مشاركته اياه في الناطقية فقط وذهب المحققون
من الماتريدية الى ان المماثلة هي الاشتراك في الصفات النفسية كالحيوانية
والناطقية لزيد وعمرو ومرادهم بالصفة النفسية كما ذكره صفة ثبوتية يدل
الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا وذاتا
وشيئا وموجودا ويقابلها المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات
ككون الجوهر حادثا ومتحيزا وقابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك في الصفات
النفسية امران احدهما الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يسد كل
منهما مسد الاخر وينوب الاخر منابه فمن هاهنا يقال المثلان موجودان
مشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع او موجودان يسد كل منهما مسد الاخر والمتماثلان
وان اشتركا في الصفات النفسية لكن لا بد من اختلافهما بجهة اخرى ليتحقق
التعدد والتمايز فيصح التماثل وينسب الى الشيخ انه يشترط في التماثل التساوي
من كل وجه واعترض بانه لا تعدد حينئذ فلا تماثل وبان اهل اللغة مطبقون
على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان
اختلفا في كثير من الاوصاف ولقوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة
مثلا بمثل واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات واوصافها والجواب
ان المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا في الفقه
وكان بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب احدهما مناب الاخر صح القول بانهما
متماثلان في الفقه والا فلا لطيفة هل يشترط في المتخالفين والمتماثلين التغاير
كما نقله الامدي عن بعض الاصحاب او لا يشترط كما هو ظاهر مذهب القاضي
في التخالف قال السعد ففي التماثل اولى وينبني على هذا الاختلاف صحة اطلاق
التخالف والتماثل على صفاته تعالى وعدمها فعلى الاول لا وعلى الثاني نعم
خاتمة المثلان العرضان يمتنع اجتماعهما في محل واحد خلافا للمعتزلة
ان العرضين اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يعقل بينهما تمايز
الا بحسب المحلات فانهما يوجدهما تبعا لوجوده فاذا اتحدت الماهية و
تبعه الموجب انتفت الاثنينية ورد بالمنع لجواز ان يختص كل من العوارض مستندا
الى اسباب متفارقة وبهذا يمتنع ما ذكر في المحصل من ان نسبة العوارض الى كل منهما



ويلزم

على السويه فلا يعرض لاحدهما خاصة بل لمجموعهما وحينئذ لا يتحقق الامتياز البته
الاتحاد واما الاعتراض عليه بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم بالاثنينيه
فليس بشي لان ما ذكر على تقدير تمامه مفيد عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل
فقط وقد يستدل بانه لو جاز اجتماع المثلين لجاز ان لا يعلم نظري بشي ان ينظر فيحصل
العلم به اذ لا مانع سوى امتناع اجتماع المثلين وبانه لو جاز لما حصل القطع باتحاد
شي من الاعراض لجواز ان يكون امثالا مجتمعه واللازم باطل للقطع بذلك في كثير
من الاعراض وبانه لو جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال احد المثلين ضرورة
انه ليس بواجب وزواله ليس الا بطريان ضده الذي هو ضد للمثل الاخر ايضا فيلزم اجتماع الضدين ورد الاول بمنع الملازمه لجواز مانع اخر كانتفاء شرط النظر
وهو عدم العلم بالمطلوب ولجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورة واستدلالا والثالث بمنع
المقدمات وتمسك المعتزله بالوقوع فان الجسم يعرض له سواد ثم اخر واخر الى ان
يبلغ غاية السواد واجيب بانا لا نسلم ذلك بل السودات المتفاوتة بالشدة والضعف
انواع من اللون متخالفة بالحقيقه متشاركة في عارض مقول عليها بالتشكيك
هو مطلق السواد يعرض للجسم الذي يشتد سواده على التدريج في كل آن نوع اخر
كما يمتنع اتحاد الاثنين مطلقا بان يكون هناك شيئان فيصيرا شيئا واحدا لا بطريق
الوصل والانضمام كما اذا جمع الماء في اناء واحد والاجتماع كما اذا امتزج الماء
والتراب فصارا طينا اوالكون والفساد كما في الهواء اذا صار ماء بالغليان مثلا اوما
او الاستحاله كون الجسم كان سوادا وبياضا فصار سودا بل بان يصير احدهما الاخر
الصاير بعينه اياه وذلك لو صح الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين
منها شيئا او من ماهية واحدة الاختلاف بينهما ذاتي لا يعقل زواله اذ لكل شي
خصوصيه ثبوتها هو ذلك الشي فمتى زالت تلك الخصوصيه لم يبق ذلك الشي
واعترض بانه ان كان استدلالا نفى المتنازع وان كان تنبيها فليس اوضح
الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا فيمتنع الزوال دون اتحاد الاثنين
والثاني ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد والا فان بقي
احدهما فقط كان هذا فنا احدهما وبقاء الاخر وان لم يبق شي منهما كان هذا فناء
لهما وحدوث امر ثالث واياما كان فلا اتحاد ولما اعترض بعضهم عليه بانا لا نسلم
انهما لو بقيا كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا عدل بعضهم في تقريره الى
وجه اخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محاله والا فاما
ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شي منهما موجودا فان كان احدهما
موجودا كان فنا لاحدهما وبقا للاخر وان لم يكن شي منهما موجودا كان فنا لهما
معا وحدوث ثالث فاعترض عليه بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين

لا واحدا

لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يكونا موجودين بوجود واحد ودفع هذا الاعتراض
بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد
فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فنا لاحدهما وبقا للاخر او غيرهما فيكون
فنا لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد
هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا فلم يكن التخلص عن هذا المنع الا بان
الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه بزيادة بيان
وتفصيل وانت خبير بان دعوى الضروره في محل النزاع وبان امتناع اتحاد
الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق هذا واما الخلافات
فانها تجتمع في المحل الواحد كالقعود والضحك في زيد واما الضدان فلا يجتمعان
كالحركه والسكون وقد يرتفعان بانعدام محلهما واما النقيضان فانهما لا يجتمعان
كالوجود والعدم ولا يرتفعان واما العدم والملكه فلهما حكم النقيضين واما المتضايفان
فلهما حكم الضدين اعتبارا بوجودهما الذهني لا الخارجي لعدمه على الاصح خلافا
للحكما حيث ذهبوا الى ان الاعراض النسبيه موجوده في الخارج وهي سبعه
الاين وهو حصول الجسم في المكان والمتى وهو حصول الجسم في الزمان
والوضع وهو هيئه تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبتها
الى الامور الخارجيه عنه كالقيام والانتكاس والملك وهو هيئه تعرض للجسم
باعتبار ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتقمص والتختم وان يفعل وهو تاثير الشي
في غيره ما دام يوثر وان ينفعل وهو تاثر الشي عن غيره ما دام يتاثر كحال المسخن
ما دام يسخن والمتسخن ما دام يتسخن والاضافه وهي نسبة تعرض للشي
بالقياس الى نسبة اخرى كالابوه والبنوه ثم عطف على ضده باسقاط حرف العطف
لما مر قوله شريك يعني مشارك كخليل بمعنى مخالل وخليط بمعنى مخالط وقديم
بمعنى منادم اي وحال كونه منزها عن شريك له تعالى في ذات او صفة او فعل
كما مر دليل استحالته والى هذا اشار بقوله مطلقا فلا تكثر في ذاته ولا نظير له
في صفاته ولا اختراع لغيره في افعاله وقوله ووالد عطف على ضد اي وحال كونه
منزها من الانفصال عن شخص والد ذكرا كان او انثى اعلى كان او ادنى لما تقدم
من وجوب وجوده المستلزم لوجوب استغنائه عن غيره وكما استحال عليه
تعالى التوالد وهو كون الحيوان حاصلا عن اب وام تولد عنه بينهما
استحال عليه التولد وهو كون الحيوان حاصلا لا عن اب ولا ام كما يتولد الحيوان
عن الماء الراكد في الصيف لم يتعرض في وجوب التنزه عما مر قوله كذا الولد يعني
انه يجب له تعالى التنزه عن الولد كما وجب له التنزه عن كل ما مر ذكره ويشمل الذكر
والانثى كما يشمل البار والعاق وذلك لما مر من وجوب وجوده واستغنائه عن غيره

بيانات الاعراض النسبية

تعريف

وكاله بذات وقوله ولا صديقا بالنصب لضرورة الشعر عطف على الولد اي وكذا يجب
له تعالى التنزه عن جنس الاصدقا جمع الصديق بمعنى الصادق من الصداقة
وهو خلوص المودة وصفا المحبة قريبا كان او بعيدا ملاطفا كان او غيره زوجا كان
او لا وقد والملاطف من يميل بركة اليه ويرغب اليك وتميل بينك وبينه موده
وان قلت وقد يعوت انطبق عليه قول الشاعر

ان الصديق الحق من كان معك ۰ ومن يضر نفسه لينفعك ۰
ومن اذا ريب الزمان صدعك ۰ شتت فيك شمله ليجمعك ۰

وهذا ما سمعنا به ولم نره كما وجب له التنزه عما ذكر لانه وجب له الملك التام
والارادة الكاملة والقدرة التامة والوجود والجمال والاستغنا المطلق وانما
يتخذ الصديق ليعين على النوائب ويسعف عند نزول المصائب تنبيهان
الاول جميع ما مر من مباحث التنزيهات مشمول لقوله تعالى ليس كمثله شي
وهو السميع البصير فصدرها تنزيه يرد على المجسمة وعجزها اثبات يرد على
المعطلة النافين للصفات الثبوتية وقدم فيها السلب على الايجاب لان التخلية
مقدمة على التحلية ولا تنكر في اشتمال المباحث السابقة على نفي اصول الكثير
الثاني عنه تعالى ونفي الكثرة والعدد والنقص والقلة والعلية والمعلولية والشبيه
والنظير التي اخذها بعضهم من سورة الاخلاص ان قيد بجميعها فقال هو الله
احد نفي للكثرة والعدد وقوله الله الصمد نفي للنقص والقلة وقوله لم يلد
نفي لعليته لغيره وقوله لم يولد نفي لمعلوليته من غيره وقوله ولم يكن له كفوا
احد نفي للشبيه والنظير قلت وهذه السورة وقوله تعالى يا ايها الناس
انتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد قطعيات في وجوب استغنائه تعالى
عن غيره وافتقار كل ما عداه اليه اما الاية فبينة واما السورة فانه تعالى اثبت بقوله
الصمد افتقار كل ما سواه اليه عز وجل اذ الصمد هو الذي يصمد اليه في الحوائج اي يقصد
فيها ويسال منه ولا شك في افتقار غيره اليه ابتدا او دواما اما بحاله او بماله او بهما
معا كذا قاله بعض العلما وفي الافتقار بالمال دون الحال مخالفة الا ان يكون ناظرا
لقسم الافلاك بفرض ثبوت ما تزعمه الحكما من قدمها الزماني فانها عندهم ذوات انفس
ناطقة ذات ارواح متنفسة في تدبيرات العالم الى اقسام شي قديمة بالزمان محدثة بالذات
مستندة الى الواجب تعالى اما بالطبع او بالتعليل فانا لو سلمنا فانه هو لا فالا
موجود بالافتقار بانه تعالى هو المنزه عن سمات الحدوث وانه من شي الا يسبح
بحمده على احد الاقوال ولنا في الاية قليلا ما هذه الكلمة ان لم يحمل الافتقار على السؤال الحالي
اطلاقا لاسم السبب على المسبب والا كان الافتقار اي السؤال بالمقال دون الحال
في غاية الظهور ويحتمل قرينة صد الحمل قوله فيل ويسال منه والله اعلم وانسب بقوله تعالى

لم يلد

لم يلد ولم يولد وجوب الغنا له تعالى عن المؤثر والاثر فلا حاجة به الى مؤثر ولا علة
لوجوده كما اشار اليه بقوله لم يلد اي لم يتولد وجوده تعالى عن شي اذ لا سبب لوجوده
تعالى لوجوب قدمه وبقائه ولا حاجة به تعالى الى الاثر فهو موجود الحادث
ولا غرض له تعالى في فعل شي منها ولا تركه واليه الاشارة بقوله تعالى لم يلد اي لم
يتولد وجود شي عن ذاته العلية بان يكون بعضا منه او ناشيا عنه لغرض كما
يتوهمه من التزوج وطلب الولد لما مر من وجوب مخالفته للحوادث الثاني ربما
يفهم من اقتصاره في التنزيه على ما مر ضابطه الرد على بعض القدما الذين بالغوا
في التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشي بل من اطلاق العالم والقادر ونحوها
على الله تعالى زعما منهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة انما
تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السوا ولا تساوي بين شيئيته وشيئية
غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات لا بمجرد الاسم والاطلاق على ما مر
تقريره والرد على الملاحدة في امتناعهم من اطلاق اسم الموجود وهم في هذا الراي
اشنع من بعض القدما لان الامتناع عن اطلاق المائية فذهب كثير من المتكلمين
لان معناها الجنسية يقال ما هذا الشي اي من اي جنس هو كالوا وما روي
ان ابا حنيفة رحمه الله كان يقول ان لله مائية لا يعلمها الا هو ليس بصحيح اذ لم
يوجد في كتبه ولم ينقله عنه احد من اصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه
انه يعلم نفسه بلا كيفية لا بدليل او خبر او ان له اسما لا يعلمه غيره فان ما قد تقع
سؤالا عن الاسم كما يشير اليه قول ابي منصور رحمه الله ان سال سائل عن الله تعالى
ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع
بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شي موضعه وان اردت
ما بيته فهو متعال عن المثال والجنس الثالث لا شك في بذا اهل المباحث
المذكورة بعضها في بعض اذ التعرض لوجوب الوجود يغني عن التعرض لوجوب
القدم والبقا والتعرض لوجوب القدم يغني عن التعرض لوجوب البقا
والتعرض لها عن التعرض لوجوب مخالفته للحوادث والوحدانية عن التعرض
للتخلف توله منزها ولكنه قصد اقتفا اثر القوم في التعرض للمذكورات اذ
حاولوا بذلك التفصيل والتوضيح وترك الاجمال في مباحث التنزيه فيما يحق
الواجب في باب التنزيه ورد على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان
بابلغ وجه واكده فلم يبالوا بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بها على طريق الالتزام
وهذا اما وعدناك به صدر المبحث الرابع المعقود عن ان الصفات السلبية
تسمى بصفات الجلال اذ يقال فيها جل عن كذا وعن كذا والصفات الثبوتية
بصفات الجمال وبصفات الاكرام واختاره البيضاوي وستشير اما اولى الالباب

وادكره

شرح الاسما الحسنى والكرماني في شرح البخاري والسيد في الكلام تبعا لابن جماعه لان صفات
الجلال صفات القهر والقهر مستفادة من السلب وصفات الجمال صفات اللطف
واللطف مستفاد من الثبوت زاد ابن جماعه بنا على ان الوجود خير والعدم شر
وذهب المختري في التحبير الى ان الجلال احتجاب اوصاف العلو وهي الصفات
الثبوتية والسلبية واختاره الغزالي في المقصد الاسنى وعليه فالمراد بالاكرام الايه
اكرامه العباد بالانعام عليهم وذهب بعضهم الى ان الجلال احتجاب الصفات
الثبوتية والاكرام احتجاب السلبية وهو لا يعبرون عن الصفات السلبية بالنعوت
فيقولون صفات الجلال ونعوت الاكرام الخامس ربما يلوح من التعرض لبعض
المباحث الاتية والمسكوت عن التعرض للذات انها لا يحاط بحقيقتها
وهو الحق وقد سبق ما ينبه واذ قد انتهت بك مطايا الادراك الى ما جاز معرفة انه
تعالى ذات قائم بنفسه واجب الوجود موصوف بما لا يحاط به من صفات الجلال
والجمال عز ما لكل شي من الحوادث تعالى لا مثل له ولا نظير ولا ضد له ولا وزير
كل شي مفتقر اليه ومصرح بوجوب عنايته والثنا عليه حسب ما شهدت
به ادلة العقول وما جنتها في تلك الدلالة المنقول وعجزت عن ادراك ما وراء
تلك البحار واعترفت برد العلم فيه الى مدبر الليل والنهار كنت في هذا المقام بمنزلة
في ديوان المحققين وما يرا في زمرة العارفين فان الاعتراف بالعجز عن الادراك ادراك
الادراك فسبحان من لم يجعل سبيلا الى معرفته الا العجز عن معرفته على ما يشير اليه
قوله ايها الله سبحانك ما عرفناك حق معرفتك غاية الباب ونهاية امل الفحول
من اولي الالباب انهم لما انكشف لهم من التجليات صارت نفوسهم تتغذا جسادها
سمونا وتشامخا في الدنيا شجونا لما يرد عليها من نسمات القبول وبعدها
من واردات الوصول حسب ما اشار اليه العارف الرباني والقطب الرحماني
المحقق الالكن مولانا ابو مدين بقوله
• فقل للذي ينهى عن الوجد اهله • اذا لم تذق معنى شراب الهوى دعنا •
• اذا اهتزت الارواح شوقا الى اللقا • ترقصت الاشباح يا جاهل المعنى •
• الست ترى الطير المقفص يا فتى • اذا ذكر الاوطان حن الى المغنى •
• نفرج بالتغريد ما بفؤاده • فتضطرب الاعضا بالحس والمعنى •
• ويرقص في الاقفاص شوقا الى اللقا • فتهتز ارباب العقول اذا غنى •
• كذلك ارواح المحبين يا فتى • تهززها الاشواق للعالم الاسنى •
• انلزمها بالصبر وهي مشوقة • فهل يستطيع الصبر من شاهد المعنى •
• فيا حادي العشاق قم واحد قائما • وزمزم لنا باسم الحبيب وروحنا •
• وصن سرنا في سكرنا عن حسودنا • وان انكرت عيناك شيا فسامحنا •
فانا

• فانا اذا طبنا وطابت عقولنا • وخامرنا خمر الغرام تهتكنا •
ولما انهى الكلام على ما قصده من القسم الثاني من القسم الاول شرع في القسم
الثالث منه وهو صفات المعاني اي الصفات التي هي في نفسه معان وهي
عبارة عن كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكما وقدمها على القسم الرابع
وهي الصفات المعنوية لانها كالاصل لها والمعنوية كالفرع لان المعاني وجودية
تتميز على حيالها وتستقل بنا لها وتخالفها لذواتها والمعنوية احوال لا تتعقل ولا تماثل
ولا تخالف الا بالتبعية لمصاحبتها التي اوجبتها ولهذا ربما اطلق على المعاني علل وعلى
المعنوية معلولات بنا على مذهب اهل السنة من ان التعليل بمعنى التلازم لا بمعنى
افادة العلة معلولها الثبوت وبعضهم يقدم المعنوية على صفات المعاني لانها متفق
عليها بين اهل السنة والمعتزلة بخلاف المعاني فان المعتزلة ينفونها ولان المعنوية
دليل على اثبات المعاني ومعرفة الدليل قبل معرفة المدلول قلنا ما تقدم من ادراك
ثبوتيته وبصرك بدقائق العلم وتحقيقه انه لا نزاع في اتصاف الواجب
تعالى بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة وحيز لا يقتضي ثبوت
صفات له وكذا اتصافه بالاضافات والافعال مثل كونه العلي العظيم والاول
والاخر والقابض والباسط والخافض والرافع ونحو ذلك وانما النزاع والخلاف
في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل العلم والقدرة والارادة فذهب اهل الحق
الى انه تعالى له صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم وله علم وقادر وله قدرة
وحي وله حياة الى اخرها مع اختلاف في بعضها وكونها غير الذات بعد الاتفاق
على انها ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض وهذا الشرط
عند زعم من المتوهم يتعدد القدما حتى منع بعضهم على ما في ابداه بما فيه ان
يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته واثروا ان
يقال هو كاينة بذاته او موجودة بذاته ولا يقال هي فيه او معه او مجاورة له او
حالة فيه لايهام التغاير واطبقوا على انها لا توصف بكونها اعراضا وذهب اكثر
الفرق الضالة والمبتدعة كالفلاسفة والمعتزلة الى القول بنفي زيادة الصفات
الثبوتية فاما الفلاسفة فانكروا صفات الباري تعالى كلها قالوا انه واحد لا
يتصف تعالى عن قولهم علوا كبيرا الا بسلب كتسميتهم له عاقلا لذاته بمعنى انه مجرد
عن المادة او باضافة كتسميتهم له مبدا او بصفة مركبة من سلب واضافة
كتسميتهم له جوادا بمعنى انه يعطي من غير عوض واما المعتزلة فهم وان وافقوا الفلا
سفة في نفي الصفات الثبوتية الا انهم اختلفت عباراتهم فمنهم من يقول الواجب تعالى
حي عالم قادر بذاته ومنهم من يقول بكونه على حالة هي اخص صفاته ومنهم
من يقول لا لذاته ولا للعلم والحاصل انه تعالى لا نزاع في الصفات السلبية

والاضافية ليس النزاع في العلم والقدرة اللذين هما من جملة الكيفيات من الملكات
لما صرح به ائمة السنة رحمهم الله تعالى من انه تعالى حي وله حياة ازلية ليست
بعرض ولا مستحيلة البقاء وانه تعالى عالم وله علم ازلي شامل لجميع الاشياء ليس
بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع
في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل للواجب الصانع
للعالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة
والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق
بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك وكلام الرازي في المطالب العالية
يوافق المعتزلة حيث قال فيه اعلم المهمات في هذه المسألة البحث عن محل
الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم
فهناك امور ثلاثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب
العالمية وان هناك تعلقا بالمعلوم من غير ان يثبت ان المتعلق هو العلم او
العالمية فيكون هناك امور اربعة وعلى القولين يكون هناك امور زائدة على الذات واما
نحن فلا نثبت الا امرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية وندعي انها امر زائد
على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم
من الذات فان من اعترف بكونه عالما لا يمكنه نفي هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا
الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح منه
الفعل انتهى قال السعد وقد عرفت انه لا يجوز ان تكون العلم نفس الاضافة
وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادرا
مجرد امر اضافي لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور
الاضافية مشروط بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون واجبا فقد يكون محالا
وقد يكون ممكنا لا يوجد الا بايجاد الله تعالى المتوقف على كونه عالما قادرا كما سيأتي
تمسك اهل الضلال بادلة خاصة تنفي صفات خاصة نتعرض لها عند اثبات
تلك الصفات وادلة عامة لا تختص بنفي صفة دون اخرى فمن هذه الادلة
انه تعالى لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم بنفسها فضلا
عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد واذا لزم على تقدير تحققها امكانها
وجب ان تكون اثرا له لانتفاء افتقار الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم
كونه القابل والفاعل وهو باطل لوجوب مغايرة الفاعل للقابل والجواب بالمنع
قلت كيف يتوجه قولهم واجب الوجود واحد وقد وقع في كلام بعض ائمتنا ما
يخالفه قلت ما وقع في كلام بعض المحققين من ان واجب الوجود هو الله تعالى
وصفاته فمعناه انها واجبة لذات الواجب اي مستندة الى الله تعالى بطريق

الايجاب

الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون العزة مثلا مسبوقة
بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو في غير صفاته واما
استناد الصفات عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة
الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا
يخفى ان ما ذهبوا اليه من التخصيصات في الاحكام العقلية بعيد جدا فان قلت كيف
تقول الفلاسفة بلزوم كونه الفاعل مع ان اكثر الممكنات عندهم اثر للعقل وان انتهت
بالاخرة الى الواجب لذاته واستندت اليه بالواسطة قلت لعله صدر منهم
على طريق الالزام لنا حيث كنا نقول بان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء ومنها
ان الصفة الزائدة ان لم تكن كمالا وجب نفيها عنه تعالى لتنزهه عن النقصان وان
كانت كمالا لزم استكماله بالغير وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالا والجواب
بانا لا نسلم ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا البتة وان ما لا يكون عين الشيء يكون
غيره بل صفاته لا هو ولا غيره كما مر ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كانت صفة
الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامها بل ذلك غاية الكمال ومنها للمعتزلة ان
عالميته تعالى مثلا واجبة لاستحالة الجهل عليه تعالى ولاستحالة افتقاره الى فاعل
يجعله عالما وكذا الواقع والواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز لترجيح
جانب الوجود فعالميته تعالى مثلا لا تعلل بالعلم بل بكونه تعالى عالما بالذات بخلاف
عالميتنا فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا وكون العلم معللا به
كما هو رأي مثبتي الاحوال وان كان الحق خلافه على ما يأتي ان وجوبها ليس بمعنى
كونها واجبة الوجود لذاتها فيمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها
وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم للذات قد يكون
بوسط وهناك شبه اخرى ضعيفة جدا ربما تمسكوا بها في نفي الصفات منها
انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكانت حقيقة الالهية مركبة من تلك
الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الجزء والجواب منع الملازمة
بل حقيقة الاله هي الذات الموجبة للصفات ومنها ان القديم اخص وصف
الاله والكاشف عن حقيقته اذ به تميزه عن غيره فلو شاركته الصفات في
القدم لشاركته في الالهية فيلزم من القول بها القول بالالهة كما لزم النصارى
والجواب منع كون القدم الاخص والكاشف هو القدم بل وجوب الوجود ثبت
وهذا الجواب ظاهر ومنها انه لا دليل على هذه الصفات لان الادلة العقلية
لا تتم والسمعية لا تدل الا على انه عالم قادر الى غير ذلك والنزاع ليس فيه وما
لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المقدمتين ومنها انه
لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها في الحيز تبعا لحصوله والله تعالى

في الحال نكذا تمام الصفات به والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت على ما هو مرادكم بالتصافه بالاحوال وبالاحكام اعني احكام الادراكات وتمسك اهل الحق بالنصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة وغيرهما من الصفات بحيث لا تحتمل التاويل كقوله تعالى انزله بعلمه وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اي ملتبسا بعلمه بمعنى انه تعلق به العلم لا بمعنى مغايرا للعلم لئلا يلزم كون العلم منزلا وكقوله تعالى ان القوة لله جميعا وقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين اي غير ذلك وبان الله تعالى عالم وكل عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وبان الله تعالى معلوما وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما تعلق به العلم فان قيل سلمناه على ذلك لم لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته لا زائدا عليها وكذا سائر الصفات على ما ذهب اليه الخصم كما مر قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدا بل بمنزلة قول الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الحياة وكذا البواقي من غير تغاير اصلا لانها كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كانت الذات نفس القدرة مزدوجة ينتج من الشكل الاول العلم هو القدرة وكذا البواقي وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب بالدليل من غير افتقار عالما قادرا حيا سميعا بصيرا بعد جزمه بثبوت الواجب بالدليل من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من المحالات وليس كذلك وفاقا حتى صرح الكعبي من المعتزلة بان من زعم ان علم الله تعالى يعبد فهو كافر قال خاتمة المحققين سعد الملة والدين فان قيل لكن في عدم لزوم هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب الا ترى ان حمل مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان يفيد وربما يحتاج الى اثبات مع اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكاتب هو الضحك والضاحك والى هو قلت انما الكلام في العالم والقادر والحي ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطأة لا في العلم والقدرة والحياة ونحوها مما لا يحمل عليه الا بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك لو لم يكن الذات مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار واما لو كانت متحدة بحسب الوجود وذلك بان تكون الذات من حيث التعلق

بالمعلومات

بالمعلومات عالما بل علما ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه يصح ان يعلم ويقدر حيا بل حياة وعلى هذا القياس ويكون معنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلا ولا ضير في افادته افتقاره الى البيان ولا في تغاير الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف للاثنين ثلث للثلاثة ربع للاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الموجود واحد لا غير والحمل مفيد والنصفية متميزة عن الثلثية مثلا قلنا كون الذات نفس المتعلق الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري البطلان ككون الواحد نفس النصفية والثلثية وانما هو عالم او قادر فيعود الكلام في ماخذ الاشتقاق اعني العلم والقدرة فانه لا بد ان يكون معنى وراء الذات لا نفسه ولا يفيدك تسميته بالمتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من المعاني المتقبلة الحقيقية الثابتة في الخارج فلا بد من القول بكونها نفس الذات فيعود المحذور او وراء الذات فيثبت المطلوب وايضا وصف العالمية والقادرية وكذا المعلومية والمقدورية انما يتحقق بعد تمام التعلق نحو ما ذكر بكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات بامر فلا بد في التمايز من خصوصية بها يكون احد التعلقين علما والاخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات ومما تمسك به اهل الحق ايضا طريق القدماء وهو اعتبار الغائب بالشاهد اعني اولا المعتزلة واتفقوا على ان العالم والقادر والحي والمريد منا هو من له علم وقدرة وحياة وارادة فيلزم ان يكون هو الحد وبالغائب القديم وقد ارادوا بالشاهد ما علم وبالغائب ما لم يعلم وضربوا بابا الجمع بين الغائب والشاهد يفتقر الى جامع يعني انه لا بد فيه من جامع للقطع بانه لا يصح في الغائب الحكم بكونه جسما محدودا على ان الشاهد او لا نعلم الفاعل الا كذلك وابدوا الجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل اذا علمت هذا فنقول ثبت في الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحياة او تقررت حقيقته في محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معللا بالعلم فيلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحياة وغيرهما قال سعد الدين وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بحقيقة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه وبكون هذه الاحكام في الشاهد معللة بالمعاني كالعالمية بالعلم الى فيكون الزاما لهم فلا يتوجه عليه منع الامرين وقد اعترض على هذه الحجة بامرين احدهما ان هذه الاحكام انما تعلل في الشاهد لجوازها

فلا تعقل في الغائب لوجوبها ذاتيها اما شرط القياس ان يثبت للامرين فيثبت لاحدهما
ما يثبت للاخر وهذه الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول
واللاشمول ونحو ذلك وكذا الصفات التي اثبتوها عللا لها واجيب بان
المتخلف يراد منه تارة اشيئا وشيئا الى اخر وتارة يطلق التلازم بين الشيئين
وتارة تلازمهما في طرفي النفي والاثبات فان اريد الاول فلا منافاة بين الوجوب
والتعليل غايته ان الواجب لا يعلل الا بالواجب والجائز يعلل بالجائز وان اريد الثاني
فلا استحالة انتفاء انه الذي ينصرف اليه اسم التعليل عند اطلاقه في مباحث الصفات
واما الثالث فانما قال به بعض مثبتي الحال اذ قد اصطلحوا اذا خلق الله تعالى
في ذات الجوهر علما مثلا لزم ذلك العلم ثبوت عالمية على زعمهم فهل خلق تعالى
تلك العالمية اللازمة للعلم او انما خلق نفس العلم وهو افادها الثبوت قيل
بالاول واى المحققين والتعليل عندهم شاهدا وغائبا ثبوت التلازم بينهما في
طرفي النفي والاثبات لا ازيد والحق انه لا احالة كما فيه تخريجه وعن الثاني بانه
لا اختلاف لنفس الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم مثلا انما يوجب
كون محله عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه عرضا او حادثا او نحو ذلك
ذكره البواقي والحاصل ان اصل المسئلة انه لا نزاع بين الفرق الثلاث في انه تعالى
عالم قادر حي ونحو ذلك ونحو الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى
بل هي اسماء مشتقة معناها اثبات ما هو ماخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك
المعاني والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فيلزم بالضرورة ثبوت هذه
المعاني للواجب كيف والخلو عنها نقص وذهاب الى انه لا علم ولا قدرة ولا هذه
المعاني ممتنع ان تكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها لما سبق من
المحالات فتعين كونها وراء الذات والمعتزلة مع ارتكابهم شناعة القول بالعالم
بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرضون راسا بل يباهون بنفي الصفات ويعدون
الى انه من الجهالات ويسمون انفسهم باهل العدل والتوحيد ولا اشكال في انهم
اهل الجور والتعطيل نعم اثبتوا صفة الكلام ومعتزلة البصرة منهم صفة
الارادة وسياتي الكلام عليهما فقال عاطفا على الوجود وواجب له تعالى قدرة
وربما عبر عنها بالقوة كما باو ... وتعتمد عرفا دون ... كما قال سعد الدين صفة ازلية
تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها فالصفة جنس والازلية فصل مخرج لها
القدرة الحادثة وسياتي وقوله تؤثر الى اخره مراده به تاثير الايجاد والاعدام
وهو فصل اخر مخرج لنحو العلم والحياة والارادة فمراده التاثير المتعلق التنجيزي ولذلك
قيده بالظرف وسياتي في مبحث المتعلقات ان المقدورات هي الممكنات وال فيها
للاستغراق بمعنى انها لا يخرج عنها ممكن من الممكنات لا من حيث ايجاده ولا من
اعدامه

هو مذهب
بيان
اعدامه بناء على تعلقها بالعدم الطارئ مباشرة كما هو مذهب القاضي ونحوه في المقدورات
الجواهر والاعراض كانت الاعراض مكتسبة للحيوان كالافعال الاختيارية اولا
كالحركات الاضطرارية وعلم من تعريفه التاثير بالتعلق انها انما تؤثر على وفق تعلق
الارادة اذ مقتضى وجوب الارادة له تعالى كما ياتي بعد وجوب ثبوت التاثير له تعالى
بالاختيار لا بالطريق اللزومي كفعل العلة والطبيعة كما عند الفلاسفة والطبائعيين
ومراده ان الذات الازلية القائمة بها القدرة الازلية تؤثر في الممكنات ايجادا او
اعداما على وفق ما تعلقت به ارادتها فان قلت فيلزم المجاز والتعريف قلت بلغ
نعم لكنه مشهور بين القوم والحاصل ان تعلق الارادة على وفق تعلق العلم
وتعلق القدرة باحد طرفي كل مقدور بعد استواء نسبتها اليهما على وفق تعلق الارادة
صرح به السعد وعليه فما علم الله تعالى انه يكون على صفة كذا في زمان كذا مثلا
تعلقت ارادته تعالى بتخصيصه على وفق ما علمه فتعلقت قدرته تعالى بايجاده
على وفق ما خصصته الارادة وهكذا في جانب الاعدام فان قلت يلزم من اخذ
المقدورات في تعريف القدرة الدور قلت ستعرف جوابه عند التعرض لتعريف
المتعلقات فان قلت هلا اكتفى بالعلم مخصصا لتاثير القدرة على وفقه قلت
ستعرف جوابه ان شاء الله تعالى في محله فان قلت فهل بين هذه التعلقات
ترتيب زماني قلت اما بحسب التعلق الازلي القديم فلا ترتيب كما لا يخفى
واما بحسب التعلق التنجيزي الحادث فلا ترتيب بين تعلق العلم وبين تعلق
الارادة والقدرة بذلك واما بين تعلقي الارادة والقدرة فلا يتصور الترتيب الا بحسب
اعتبار العقل لا بحسب الخارج واللازم تاخر المراد عن آن تعلق الارادة به
وهو ممنوع لما ستعرفه ان شاء الله تعالى واراد بهذه الصفات بالذكر بخصوصه
بعد هذا المفاد وبقية المشتقات الاتية صريح في انها زائدة على الذات لا كما
يقوله المعتزلة من نفي القدرة وقادريته تعالى عندهم انما هي بذاته لا بصفة زائدة
على ذلك وقد مر بيان فساده وانما عبر عنه بذاته تعالى للالزام التجانس حالة
بها فيكون الكثير عين القليل او الجملة عين جزئيه وهو لا يعقل وبيانه ان القدرة
والذات مختلفان ذاتا فلو اتحدتا اي صارتا واحدا لزم ما ذكرنا المعتزلة
احتج المعتزلة على امتناع كون الباري تعالى قادرا بقدرة زائدة على ذاته بانه لو
كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
منه وجهان احدهما ان عدم صلوح قدرة العبد لخلق الاجسام حكم مشترك لا بد
له من علة مشتركة وما هي الا القدرية فلو كان للباري ايضا قدرة لكانت كذلك
وثانيهما ان قدرة الباري تعالى لو تعددت حقيقتها اما ان تكون مماثلة لقدرة العباد
فيلزم ان لا تصلح لخلق الاجسام لان حكم الامثال واحد واما ان تكون مخالفة لها

الارادة

وليست تلك المخالفة اشد من مخالفة قدر العباد بعضها لبعض ومع ذلك لا يصلح
شي منها لخلق الاجسام فكذا التي تخالفها هذا القدر من المخالفة واجيب بانا
لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان يعلل بعلل مختلفة
او لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم ولئن سلمنا يجوز ان يعلل عدم صلوح قدر
العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها ولو سلم فلا نسلم انه لا مشترك بينها سوى
كونها قدرة لجواز ان تكون امرا اخص من ذلك بحيث يشمل قدر العباد ولا
يشمل قدرة البارئ ولا نسلم ان مخالفة قدرة البارئ لقدر العباد ليست اشد
من مخالفتها فيما بينها لجواز ان تنفرد بخصوصية لا توجد في شي منها فتصلح
هي لخلق الاجسام دونها تنبيه اعلم ان للقدرة عند المحققين بالمقدور تعلقين
معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بالفعل بل هو امكان اقتدار من ايجاده لو تعلقه
او تركه فيه وهذا التعلق لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على
السوا وتنجيزي يترتب عليه وجود المقدور او عدمه لوقت وجوده او عدمه
وهو حقيقة التاثير ودليل على انه اراد الثاني لا الاول نصه على طريقة الماتريدية
القائلين بزيادة صفة التكوين على القدرة ينبغي حذف ما يفيد التوقيت ارادة
الاول عليها متفق عليه بعد ان قال الله تعالى ثم عطف على الوجود ايضا
بحرف العطف المفيد للظرفية قوله وواجب له تعالى ارادة ويرادفها
المشيئة عندنا ان الارادة وهي صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات
بوجه دون وجه في وقت دون وقت وعلم من عطفها على القدرة مغايرتها
لها وعدم اغناء القدرة عنها وذلك لوجهين احدهما ان الممكنات نسبتها الى
قدرته تعالى على حد السوا فلو اختصت بوجود بعضها دون البعض لزم العجز
وثانيهما ان القدرة شانها التاثير بالايجاد او الاعدام والموجد من حيث هو
موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لتوقف الايجاد على الترجيح من حيث
هو ترجيح فلا بد لتخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون مقابله من
صفة اخرى تقتضيه وليس الصالح له الا صفة الارادة اذ لا يلزم نقص
في قولنا اراد الله تعالى وجود هذا الممكن ولم يرد وجود هذا الممكن للعجز
بل اراد عدمه بل ذلك دليل على غاية الكمال فان تصرفه جل وعلا في الممكنات
بحسب الارادة لا الاقتضاء ولا باعث له على ممكن منها ولا اكراه ولا اجبار كما قال
تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ولو تعلقت قدرة الله تعالى على هذا الممكن المراد
ولم يقدر على مقابله لكان في هذا لما فيه من لزوم نقيصة العجز واما باقي الصفات
كالعلم والكلام والسمع والبصر فلا يصح التخصيص بها لان التخصيص فائدة التاثير القدرة
وهذه الصفات ليست مؤثرة في متعلقاتها انتهى واقول اما قول السنوسي نسبة

الى المحل

الى المحل شي ظاهر لم يتكلمه احد واما كون تعلق العلم تابعا للوقوع فاعلم ان العلم
عندهم اما فعلي او انفعالي وهو سبق صورة المعلوم الى العالم فتكون تلك الصورة العقلية
سببا لوجودها في الاعيان كما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا واما انفعالي وهو
استفادة الصورة العقلية من الموجود وانه لا فعلي ولا انفعالي كما في علمه تعالى
اذا علمت هذا فمعنى كون العلم تابعا للوقوع ان العلم انما يتعلق بوقوع شي
بحسب ما انه في نفسه كذلك والا لكان جهلا واصحابنا وان منعوا التبعية للوقوع
في العلم الفعلي للقطع بان احدنا يتصور امرا من الامور ويصدق بنفعه المصلحة
من المصالح فيفعله الا انهم قد جزموا القول بانه انما نسبة العلم الى الضدين
كالقدرة وان العلم بالمصلحة لا يكون داعيا الى الفعل ما لم ينضم اليه الحالة المعلومة
بالوجدان المسمى بالارادة ونبهوا على ذلك بانه لا شي من افعاله تعالى الا
ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه تخصيص من غير
مخصص ومما نبه على ذلك انا كثيرا ما نتصور امرا ونعلم ان فيه مصلحة
لكنا لا نفعله لكسل او مانع او لحب راحة او نحو ذلك ما لم يحصل لنا المعنى المسمى
بالارادة على ان رعاية المصلحة في فعله تعالى غير لازمة ولا مطردة اذ له تعالى
فعل الاشيا على خلاف علمه بما فيها من المصلحة كما صرح به في الابكار وغيره فلا
يجوز ان تكون علمه بما في الفعل من المصلحة مرجحا له للزوم تخلفه فيما يعرض
خلوه عنها من الافعال على ان العلم بالمصلحة ان كان موجبا لذلك الفعل
لزم كونه تعالى موجبا للزوم العلم بالمصلحة لذاته تعالى وقد تقرر بطلان
كونه تعالى فاعلا بالايجاب فان لم يكن موجبا له لزم ان لا يوجد لما تقرر بين
الجمهور من ان الشي لا يوجد من الفاعل ما لم يجب منه ولم يجب منه ما لم يوجبه
وبالجملة فبعد تسليم ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك ينبغي
ان لا يتوقف عاقل في ان علمه بوجه المصلحة لا يكفي في فعله والا لزم الايجاب
منه فان هذا العلم لازم لذاته لا يفارقه قطعا والا لزم تجهيله تعالى عنه
علوا كبيرا ولهذا لزم الفلاسفة القول بالايجاب مع اعترافهم بان علمه
تعالى بالعالم على النظام المشاهد تابع لعلمه بوجه الكمال فيه فان قيل
لم لا يجوز ان تكفي صفة القدرة من غير احتياج الى اثبات الارادة وذلك بان تكون
لصفة القدرة تعلقات ثلاثة احدها ازلي وهو صحة الفعل والترك
والثاني متجدد وهو تخصيص احد المقدورين بالوقوع على وجه مخصوص
والثالث متجدد ايضا وهو التاثير والايجاد بالفعل فهذه تعلقات
ثلاثة تكفي فيها صفة القدرة من غير احتياج الى صفة اخرى ولا الى داع
او مرجح اخر قلنا كثيرا ما يكون احدنا قادرا على الفعل او الترك المشتمل على

المصحح لم يفعله ما لم يحصل له الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة هذا
ما اشار اليه بعض المتأخرين وفيه نظر فان قلت يرد على القول بالارادة
انه ان جاز تعلق الارادة بكل واحد من الضدين بدلا عن الآخر فتعلقها
باحدهما معينا ترجيح بلا مرجح وان لم يمكن ذلك بل كان تعلقها باحدهما مقتضى
ذاتها فالمريد غير قادر على الفعل بالمعنى المتقدم ذكره اعني صحة الفعل والترك
اذ لما وجب وجود احد الضدين منه لا وجوبا مترتبا على تعلق ارادته بل
لم يجز منه الا وقوع هذا الضد قلت اورده بعض المتأخرين واجاب عنه
بان غاية ما يمكن ان يقال فيه ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها لا بمعنى
ان ذاتها تقتضي المتعلق به البتة بل بمعنى انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير
ذاتها بداهة ان الهارب من السبع مثلا لا يريد احد الطريقين المتساويين
من كل وجه لمرجح والعطشان لا يريد احد القدحين كذلك لمرجح والجوعان
لا يريد احد الرغيفين كذلك لمرجح وهذا خاصة الارادة فلا يجوز مثله في
القدرة انتهى وسبقه اليه في شرح المقاصد وسيأتي في بحث التعلق
وربما يفهم من عده الارادة من الصفات الازلية الثبوتية الواجبة القيام
بذاته تعالى وسكوته عن المشيئة المرادفة لها عندنا مخالفة من زعم ان المشيئة
قديمة والارادة حادثة قائمة بذاته ومن زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله
انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر به كيف
وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع ومن زعم انه تعالى
موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار كالفلاسفة ومن زعم انه مريد بنفسه لا
بصفة زائدة على ذاته تعالى كالنجارية ومن زعم انه مريد بارادة حادثة لا في محل بل
قائمة بذاتها كبعض المعتزلة ومن زعم ان ارادته حادثة في ذاته كالكرامية
والدليل لنا على ما ذكر الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشيئة مع
القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام
العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا
وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف
المعلول عن علته الموجبة والله اعلم واشار بقوله وغايرت اي الارادة بمعنى
باينت وخالفت لا بمعنى انفكت لما سيأتي من امتناع الانفكاك على الصفات
بعضها عن بعض امرا نفسيا وهو اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير
نحو كف فخرج بالاقتضاء الطلب الجازم وغير الجازم لما ليس بكف ولما هو كف مدلول
عليه بكف ونحوه مرادفه كاترك وذر بخلاف المدلول عليه بغير ذلك كلا تفعل فانه
ليس بامر ولما دخل برابطه بمعنى القول النفسي المقتضي لفعل الى اصل نفي

قايم

الظهور

لفعله

الظهور الى الرد على الكعبي وكثير من معتزلة بغداد حيث قالوا ان ارادته تعالى
هو علمه به او كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون مأمورا
به لا يكون مرادا له اما اولا فلاتفاقنا في ان هذا موافقة للفلاسفة في نفي كون
الواجب مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار واما ثانيا فلمخالفته
للنصوص الدالة على ان ارادته تتعلق بشيء دون شيء وفي وقت دون
وقت وعلمه تعالى وكونه غير مكره ولا ساه نسبته الى الموجودات كلها على
حد سواء لا اختصاص لبعضها به عن بعض واما ثالثا فلانه قد امر العباد
عامة بشيء منهم قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولو شاء ربك ما فعلوه ولو شاء ربك لآمن من في
الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى ونقرر هذا الثالث من وجهين
احدهما انه تعالى امر بما علم امتناعه كايمان من علم تعالى موته على الكفر
والممتنع غير مراد بالاتفاق منا ومنهم وثانيهما ان الامر لو كان هو الارادة لوقعت
المأمورات كلها لان الارادة تخصص الفعل بحال حدوثه واذا لم يوجد الفعل
لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه ويرد بشقيه ما اشار اليه الآمدي
في شرح منهاج الاصول من ان المعتزلة التزموا ان الله تعالى يريد الشيء فلا
يقع ويقع وهو لا يريده وما صرح به الاصفهاني في شرح المحصول من انه
منقوض بالطلب فان الكافر الذي علم الله موته على الكفر مطلوب ايمانه
على تقرير ولا شك ان ايمان هذا الشخص والحالة هذه محال مع انه مطلوب وطلب
المحال محال فوجب ان لا يكون ايمان هذا الشخص مطلوبا وهو باطل فان منعت
المقدمة القائلة طلب المحال محال ادعينا البداهة ومنعنا المقدمة القائلة ان
ارادة المحال محال وان كان فيه ما يتأمل وسنقرر ذلك في مبحث التعلقات
والافعال لما دلة اظهر واما الاعتراض على مذهب الكعبي والنجار من ان
ارادته تعالى كونه غير مكره ولا ساه بانه يوجب كون الجماد مريدا فليس بشيء
لانه انما يفسر بذلك الارادة الازلية خاصة وغايرت ايضا الارادة الازلية
علما اي ازليا كان وسيأتي بيان حقيقته او حادثا ولما لم يقصد افراد حقيقته
منه بعينه بل مختلف مفهومه نوعيا وتنكيرا اورده بلفظ التنكير وقصده
بهذا الرد على الفلاسفة القائلين بان ارادته تعالى هي علمه بوجه النظام
الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل
وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية
الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث
قصد وطلب من الاول الحق وحاصله ان العناية عندهم هي ما في شرح المقاصد

بعضهم

في تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه السابق على وجود الموجودات
مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يوجد كل موجود منها
في واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا هو المقتضي لافاضة ذلك النظام على
ذلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن
المعلول المجرد بقصد وارادة ولا بحسب طبيعته ولا على سبيل الاتفاق
والجزاف لان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة فقد صرحوا في
اثبات هذه العناية بنفي ما نسميه الارادة وقد عرفت مرادهم باحاطة علمه
تعالى بالكل وانها ليست الا وجود الكل وتوجيه الرد ان نسبة العلم الى
جميع متعلقاته واحدة فلا يصلح للتخصيص فتعين انه انما هو بصفة الارادة
والرد على الجاحظ من المعتزلة القائلين بان ارادته تعالى هي علمه بما في الفعل
من المصلحة ورد مذهبهم بان الارادة لو كانت هي العلم بما في الفعل او الترك
من المصلحة لما وقع الفعل الاختياري بدونه ضرورة واللازم باطل لان العطشان
يشرب احد القدحين والهارب يسلك احد الطريقين من غير شعور منه
بمصلحة راجحة في فعل هذا او ترك ذلك عند فرض التساوي في نظر العقل
وبالجملة فيكون مسمى لفظ الارادة مغايرا للعلم والشعور بالمصلحة في الفعل
او الترك مما لا ينبغي ان يخفى على العاقل العارف بالمعاني والاوضاع وسياتي وجه
رده بغير هذا ايضا قال سعد الدين تمسك اصحابنا بان تخصيص بعض
الاضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع
استوا نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع
التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل
وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة
وساير الصفات شانه التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل
والترك على الاعتدال ونبه على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين
على السوا بخلافها وللعلم ان يطلق العلم بنسبته الى الكل على السوا والعلم بما فيه
من المصلحة او بانه سيوجد في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه
تابع للوقوع المتاخر عنها وفيه نظر اذ قد لا يسلم الخصم سبق العلم بانه
يوجد في وقت كذا على ارادته ذلك والا لتاخر علمه بوقوعه حال الارادة عن
الوقوع حالا وما يقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشي كما يقع وليس
المعلوم هو الاصل في التطابق لانه مثاله وصورته لا بمعنى تاخره عنه في الخارج
البتة قال المحقق ابو نصر الحالة التي نسميها بالارادة للعلم والقدرة وساير
الصفات ضرورية لم نثبت قدمها وزيادتها على الذات بمثل ما مر في العلم و

ومغايرة

ومغايرة ايضا الارادة الازلية الرضى اي رضاه تعالى قال فيه نوع من مضاف
اليه علمه اي كونه وفسره بعضهم بالارادة من غير اعتراض قال ويرادفه
المحبة وعليه فتكون اخص من الارادة لانه اذ هي تتعلق بما لا اعتراض على
فاعله كالايمان وبما يتوجه على فاعله الاعتراض كالكفر والاخص غير الاعم وفسره
في المواقف بترك الاعتراض كما فسر المحبة ايضا بانها ارادة لا يتبعها تبعة وعليه
فمغايرة الرضى للارادة المرادفة للمشيئة بينة لتباين معنييهما كمغايرة المحبة
لها لكون معنى المحبة اخص قلت ولعل مراد الاول بمرادفة المحبة للرضى
مساواتهما له فلا ينافي ما تقدم من ان بين مفهوميهما تلازما كما
تقدم بيان المحبة القديمة واما المحبة الحادثة فهي الميل النفسي الى الكلي
لما ادرك فيه بحيث يحملها على ما يقرب اليه انتهى قاله القاضي وستات
القدرة الحادثة واما الارادة الحادثة فهي وان كان معناها واضحا عند العقل غير
ملتبس بغيره وعسرت معرفتها لكنه لحقيقتها لا يبعد ان يعبر عنها بما يفيد
تصورها كان يقال هي صفة في الحي الحادث تتاتى له بها تخصيص احد طرفي
مقدوره بالوقوع في وقت دون وقت بدلا عن الاخر وهي مغايرة للشهوة
كما ان مقابلها وهي الكراهة مغايرة للنفرة ولهذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه
كشرب دواء كريه لنفعه وقد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ مضر وقد
اهل السنة صحة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او الميل التابع له فلا تكون
شي منهما لازما لها فضلا عن ان يكون نفسها كما ذهب اليه المعتزلة وذلك
كما في ترجيح الهارب احد الطريقين المتساويين من كل الوجوه والجايع احد
الرغيفين كذلك فان ذلك بالضرورة ليس الا لمحض الارادة من غير رجحان
واعتقاد نفع لذلك الاحد على مقابله وصحة تعلقها بما لا يكون مقدورا للحيوان
لجواز كونها صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها الترجيح والتخصيص
لاحد طرفي المقدور ولهذا صح ارادة الحياة والموت وصح تعلقها بالارادة والكراهة
وبالعكس وصح الفرق بينها وبين الشهوة بان الارادة قد تتعلق بالارادة وبالكراهة
بان يريد الانسان ارادته الشي او كراهته له وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون
الشي مرادا ومكروها معا لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة لا توجب ارادة
المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لا معنى لاشتهاء الانسان
شهوته لشي الا بمعنى الارادة كما اذا قال المريض ايش تشتهي فقال اشتهي
ان اشتهي وكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة وذهب الاشعري وجمهور
اتباعه الى ان ارادة الشي نفس كراهة ضده وذهب القاضي والغزالي وطايفة
الى انها غيرها واحتج الاشعري بانها لو كانت غيرها لكان اما متماثلين او متضادين

او يخالفا والحق ان طرفا الملازمة فلان المتغايرين ان استويا في صفات النفس اعني
ما لا يحتاج الوصف بها الى تعقل امر زايد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود
والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز عنه فمثلان كالبياضين والا فان تنافيا
بانفسهما فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة واما بطلان
اللازم فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا
ولو كانا خلافين جاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر ومع خلافه لان هذا شان المتخالفين
كالسواد للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافها الذي هو
الرايحة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشي مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة
الضد واجيب بان عدم الاتحاد لا يستلزم التغاير ليلزم احد الامور الثلاثة
سلمناه ولكن لا نسلم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الاخر لجواز ان يكونا
متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد
كالشك للعلم والظن فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين ومورد
بان شرط ارادة الشي وكراهته الشعور به ضرورة وقد يراد الشي او يكره من غير
شعور بضده فارادة الشي لا تستلزم كراهة ضده فضلا ان تكون نفسها على
تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به ولا اطلاع عن
لاشتراط كون الشي بشرط ثم القايلون بالتغاير اختلفوا في الاستلزام فذهب
القاضي والغزالي الى ان ارادة الشي تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو
لم يكن مكروها لكان مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين
بالضدين متضادتان واجيب بمنع الملازمة لجواز ان لا تتعلق بالضد كراهة
ولا ارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا
من وجه ارادة على السوية او مع ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا
لو صح ما ذكر لكان كراهة الشي مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة
الشي الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه
ضد المكروه ولا محيص الا بتغاير الجهتين او تخصيص الدعوى بما له ضد واحد
واذا جاز ذلك فتجويز ارادة كل من الضدين بجهة لا يصلح في معرض ابطال حكم
القاضي بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا بجهة وانما يصلح
في معرض الجواب كما ذكرنا حتى لو دفع بانكم تجعلون متعلق الارادة مقارنا لها
فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاما على السعد مع انه ضعيف لان القول
بان متعلق الارادة الحادثة لا يكون الا مقارنا للارادة حتى لا تتعلق
بفعل الغير وبالمستقبل ويكون ذلك من قبيل التمني دون الارادة مخالف للغة
والعرف والتحقيق انتهى كلام السعد ملخصا بعضه وقوله كما صفة مفعول
مطلق

مطلق اي مغايرتها للارادة الامور المذكورة من الامر والعلم والرضى مغايرة كاينة
كالتغاير الذي ثبت عند اهل السنة من علما هذا الفن على ما مر بيانه في كل
منها منفصلا وهو وان كان نتيجة غير محتاج اليه لا يخلو عن اشارة الى الخلاف في
ذلك الحكم كما ينكشف على الذوق السليم وتلخيص المسيلة انه اتفق المتكلمون
والحكما وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى
وكلام الانبيا ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد
والارادة مع ملاحظة ما للطرف الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى
احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده لكن كثر الخلاف في معنى ارادته فعندنا
صفة قديمة زايدة على الذات قايمة به على ما هو شان ساير الصفات الحقيقية
وعند الجبائية صفة زايدة قايمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قايمة بالذات
وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره
ولا ساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله تعالى
العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من
المصلحة والله اعلم ثم عطف على الوجود قوله وله تعالى علمه وهو
صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها كانت المعلومات موجودة
او معدومة محالة كانت او ممكنة قديمة كانت او حادثة متناهية كانت او غير متناهية
جزئية كانت او كلية وبالجملة جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم له
تعالى وسيأتي تحقيقه في مباحث التعلق ان قيل يلزم عليه الدور لاخذ المعلومات
المشتقة من العلم في تعريفه قلنا يمكن دفعه بان المراد بالمعلوم ما يمكن
ان يتعلق به العلم الازلي القديم او بان المراد بالمعلومات المدركات وهي لا تتوقف
الا على العلم بمعنى الادراك لا بمعنى الصفة الازلية القايمة بذاته تعالى او بانه تعريف
لفظي والتعاريف اللفظية لا يخطيها الادوار كما هو مبين في محله فان قيل
ذكر الانكشاف مشعر بسبق الخفا وهو محال على الواجب تعالى قلنا غايته
انه تسمح مبني على ظهور المراد وهو مشاهدة الذات تلك المدركات على ما هي
عليه بهذه الصفة فان قلت فلم عدلت عنه الى ما لا تسمح فيه قلت لم
اعدل عنه لوجهين احدهما انه للسعد وناهيك به في وجوب الاتباع مطلوب
في كل هذا وثانيهما ما قاله محشي الاذكيا من انه قلّ ان يوجد للعلم تعريف
سالم عن الخدش قال محشي وهذا التعريف مبني على ما ذهب اليه الماتريدية
من ان العلم صفة ذات تعلق واما على ما قاله الاشاعرة من ان العلم صفة
توجب تمييزا في المعاني لا يحتمل النقيض فالمناسب ان يقال في علمه تعالى انه
صفة ازلية موجبة للتمييز بين الاشيا انتهى اقول وفيه نظر بيناه بتطبيق المزايد

وضح بعض الادلة العلم الحادث المسبوق بالعدم وهو علم المخلوق ومراتبه ثلاث
الاولى ما يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد للعلم وحصول للضروريات يكون
بالحواس الظاهرة والباطنة كما يستفاد من حس اللمس ان هذه النار حارة فتستعد
النفس للعلم بان كل نار حارة وعلى هذا القياس والنظريات تكون بالضروريات بان
ترتب فيكتسب النظري والثانية العلم الاجمالي كمن علم مسألة ثم غفل عنها
ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل وحقيقته حالة بسيطة
اجمالية هي مبدأ لتفاصيل المركب والثالثة العلم التفصيلي وهو حضور صورة المركب
بحيث تكون اجزاؤه متميزا بعضها عن بعض يلاحظ كل منها على الانفراد وذلك
كما اذا نظرنا الى الصحيفة دفعة فلا شك انا نجد حالة اجمالية من الابصار ثم اذا
حققنا النظر وابصرنا كل حرف حرف على الانفراد حصلت لنا حالة اخرى من
الابصار والاولى بمنزلة العلم الاجمالي والثانية بمنزلة العلم التفصيلي فالحاصل
في الاجمالي صورة واحدة تطابق المجموع من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيل صور
متعددة تطابق كل واحدة منها واحدا من الاجزاء على الانفراد وهنا فوائد الاولى انه دلت
الادلة السمعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب وان لم يتعين
هو لذلك عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير
من المحققين ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات
بل الروح الذي به امتاز الانسان وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس
الناطقة المجردة وبالجزئيات هو الحواس الظاهرة والباطنة الا ان المحققين منهم على
ان محل الكل هو النفس الا انه في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات بتوسط الالات
اعني المشاعر وسيجي بيان ذلك في مبحث النفس الثانية ان لا خلاف في ان مناط التكليف
الشرعي هو العقل حتى انها لا تتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين والبهائم ويجيء
ولا خلاف ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به ههنا
العلم ببعض الضروريات اعني الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب
النظريات اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو
باطل ولو كان العلم بالنظريات وهو مشروط بالعقل لزم تأخر الشيء عن نفسه ولو كان
العلم بجميع الضروريات لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطها من الالتفات او تجربة
او تواتر او نحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا واعترض بمنع الملازمة فان المتغايرين
قد يتلازمان كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلول وقد يمنع بطلان اللازم فان العاقل
قد يكون بدون العلم كما في النوم وهو ضعيف والاقرب ان العقل قوة حاصلة عند العلم
بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال الامام رحمه الله
انها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات وما مال الى بعضهم انها قوة بها

بمرز

112

بين الامور الحسنة والقبيحة وما قاله بعض الاصحاب انه قوة يتهيأ بها طريق
ابتدائه من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي قوة حاصلة للنفس عند ادراك
الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات وهو الذي يسميه الحكماء
العقل بالملكة قلت فعلى مذهب الشيخ يكون العقل التكليفي نوعا من العلم اخص
من مطلقه وعلى غيرهما يصلح ان يكون لازما للنوع الخاص منها فليتامل الثالثة
اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا
في الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة الى ان العلم الواحد لا يمتنع ان يتعلق بمعلومين
وهذا هو المعنى بقولهم لا يتعدد العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب الى انه
لا يجوز وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بانه اضافة فيكون
التعلق بهذا نفس التعلق بذلك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد
تعلقات بامور متعددة كما في العلم القديم ومحل الخلاف ايضا هو التعلق بالمتعدد على
التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل
ما لم تلاحظ الاجزاء على التفصيل وتوقف الامام في البعض وما بسط المطولات الرابع
عند تعدد العلم لاخفاء في جواز تعلق العلمين بمعلوم واحد ومحلها متماثلات فيما خلا
وتفصيل ذلك ان للعلم محلا هو العالم ومتعلقا هو المعلوم فاذا تعدد المحل كعلم زيد
وعمرو بان الصانع قديم فالعلمان مختلفان ان جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته
والا فمتماثلان واذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان سواء كان اختصاص كل منهما بمحله
لذاته اولا وسواء كان المعلومات متماثلين كالعلم ببياضين او مختلفين كالعلم بالسواد
والبياض اذ لو كانا متماثلين لجمعهما في محل واذا اتحد متعلقهما فالجمهور على انهما مثلان
سواء اتحد وقت المعلوم او اختلف اما عند الاتحاد فظاهر واما عند الاختلاف فلان
اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت وتغذيه وتأخره
في اختلاف الجوهرين واعترض عليه الامدي بان الفرق ظاهر فان الوقت ههنا
داخل في متعلق العلم كالعلم بقيام زيد الان وقيامه غدا ولا خفاء في اختلاف الحال
باختلاف الجزء بخلاف كون الجوهر في زمانين فانه خارج عنه وانما نظر ذلك العلم
بالشيء في وقتين لا العلم بمعلومين مختلفين بوقتين هذا والحق ان المعلوم اذا
اختلف وقته كان متعددا لا متحدا وان اتحاده مع تعدد العلم انما يتصور عند
اختلاف وقت العلم والظاهر انهما حينئذ مثلان او عند اختلاف محله وقد سبق الكلام
وانهما حينئذ مثلان او مختلفان والله اعلم ودخل في قوله نفيه مسموعاته تعالى
ومبصراته بناء على ان السمع والبصر نوعان من العلم كما هو مذهب البعض وكذا فقده
ومراداته ومقدوراته كذلك حيث لا امكان في اعلاف جهة التعلق كان في عدم
اتحاد الصفات مع ان اتحاد المتعلق لا يوجب اتحادها على ما سنحه في مباحث السمع

ذاته

والصراف سأل الله تعالى لطامسه علمت الملك زيادة العلم بكيفية الصفات نحو
تعالى ظلالا فالمنع تعالى ما متمسكا بوجه الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه او تقدم
علمنا وكلاهما ظاهر البطلان ووجه اللزوم انه اذا تعلق علمنا بشيء بخصوص تعلق
به علمه كان كلاهما على طريقة واحدة وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم لا ان يكون علمه واحد
به بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق تعلق العلم كما في عالميته وعالميتنا واذا
كان كلاهما على وجه واحد كانا متماثلين فيلزم استواؤهما في القدم او الحدوث
والجواب ان تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات
في لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب تساويهما في القدم او الحدوث لجواز اختلاف
المتماثلات في الصفات كالموجودات على راي المتكلمين الثاني لو كان عالما بالعلم
لكان له علوم غير متناهية لانه عالم بما لا نهاية له والعلم الواحد لا يتعلق الا بمعلوم
واحد والا لصح لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه
بالمعلوم الآخر ولجاز ان يكون علمه الواحد قائما مقام العلوم المختلفة في ذاته بعد
للقطع بان علمنا بالبياض غير علمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة
واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان تكون علما وقدرة وحياة وغير ذلك بل تقوم
الذات مقام الكل ويلزم نفي الصفات ولذا لم يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد
لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية وهو باطل
ومما قاله استدلالا بما ذكرنا من ان كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل
فكيف جاز ان تكون المعلومات غير متناهية قلنا لان المعلوم لا يلزم ان يكون
موجودا في الخارج والجواب انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو
الى غير نهاية وما ذكر في بيان الامتناع ليس بشيء لان الذهول انما هو عن التعلق
بالمعلوم الآخر وعلمنا ايضا بالسواد والبياض لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم فقيام
علمه مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة له مقام صفات مختلفة
الجنس الثالث لو كان الباري تعالى ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى
وفوق كل ذي علم عليم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على عمومه والمعارضة
بالآيات الدالة على ثبوت العلم كما مر موجبة للتخصيص جمعا بين الادلة ونحو
ولا يجوز عقلا على علمه تعالى ان يكون مكتسبا لان العلم الكسبي لا يكون الا حادثا
وعلمه جل وعلا قديم لا يتجدد وانما قلنا ان الكسبي لا يكون الا حادثا لانه اما ان
يفسر بالعلم الحاصل عن النظر وهو الذي غلب اطلاق الكسبي عليه عرفا او بما تعلقت
به القدرة الحادثة كما هو معناه الاصلي وعلى كلا التفسيرين لا معنى لتجدده وحدوثه
يستلزم قيامه به تعالى قيام الحوادث بذاته وسبق جهله تعالى بما اكتسب
علمه وهو محال واذا امتنع عقلا عليه الاكتساب فلا يقال فيه ولا يجوز شرعا

ان

ان يطلق عليه انه مكتسب له تعالى اذ كل ما امتنع اتصافه به تعالى عقلا امتنع
شرعا ان يطلق عليه تعالى وعلى صفاته الذاتية اللفظ الدال عليه جملة
استثنائية كما هو غير ملتبس فان قلت فما تصنع بمثل قوله تعالى ولقد فتنا
الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين وقوله تعالى
ثم بعثناهم لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا مما يوهم ظاهره اكتساب علمه
تعالى وتجدده وحدوثه قلت يجب القطع بان ظاهره غير مراد وتاويله في
كل محل بما يناسبه ويليق به فليس المراد من الآية الاولى انه تعالى تجدد له
بالفتنة علم بالصادق والكاذب من خلقه كيف وعلمه جل وعز ازلي محيط
بكل معلوم وعلى وفق علمه القديم وارادته الى فذه تجري الكائنات كلها الا يعلم
من خلق وهو اللطيف الخبير وتاويلها ان المراد الاخبار بانه تعالى يجازي المكلفين
بما علمه منهم ازلا من خير او شر فاطلق العلم على الجزاء لانه ضرب وقوع امارته
من خير او شر لان وقوع ذلك كله على وفق علمه جل وعز وتسمية الجزاء بالعلم
من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق وهو مجاز شائع في اللسان والمراد
بالفتنة الامتحان بشدائد التكليف من مفارقة الاوطان ومجاهدة الاعداء وسائر
الطاعات الشاقة وهجر المشتهيات والملاذ وبالفقر والقحط وانواع المصائب
في الانفس والاموال ومصابرة الكفار على اذاهم وكيدهم وضررهم قال الزمخشري والمعنى
احسب الذين اجروا كلمة الشهادة على السنتهم واظهروا القول بالايمان انهم يتركون
لذلك غير ممتحنين بل يمتحنهم الله بضروب المحن حتى يبلو صبرهم وثبات اقدامهم
وصحة عقائدهم وخلوص نياتهم ليتميز المخلص من غير المخلص والراسخ في الدين
من المضطرب والمتمكن فيه من العابد على حرف انتهى قلت وقضيته ان
الصدق يراد به الاخلاص والكذب عدمه وقال ابن عطية الصدق والكذب
على بابهما اي من صدق فعله قوله ومن كذبه انتهى وليس ببعيد فتدبره ولكن
وليس المراد من الآية الثانية انه تعالى يتجدد له العلم باحصاء احد الحزبين لما لبثا
من بعثهم وايقاظهم من نومهم وانما المراد انا بعثناهم اي ايقظنا اصحاب الكهف
من منامهم ليتعلق علمنا تعلقا حاليا باحصاء احد الحزبين لمدة اللبث مطابقا لتعلقه
اولا تعلقا استقباليا على ما في الفاتحة هو اقرب او المراد انا ضربنا على اذانهم اي ارسلنا
على اصحاب الكهف النوم ليظهر لهم ويحصل لهم ما تعلق علمنا به من ضبطهم
مدة لبثهم فكانه قيل فضربنا على اذانهم ليضبط هؤلاء بعد تيقظهم وتنبههم مدة نومهم
من لبثهم في الكهف فيزدادوا ايمانا وهذا حسن لطيف على ما فيه من الزمخشري
وهو وان كان نسبه اللام في هذه الآية واشباههما من الكتاب والسنة عند المعتزلة
القائلين بتعليل افعاله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا تسمى لام التعليل

بيده
وعند الاشاعرة انا في لتعليلها تسمى لام العاقبة ولام الحكمة ولام الغاية والغا
اي فعلت كذا ليترتب عليه فوايد ومصالح غير باعثة على الفعل لكنها مترتبة عليه
ترتب الاستظلال مثلا على الشجر المغروس من غير ان يكون حاملا على غرسه
وانما الحامل عليه الانتفاع بثمرته على ان ابن عقيل الحنبلي قال انما نفى الاشاعرة
وجوب تعليل افعاله تعالى لا جوازه كذا نقله عنه الجلال في تعليقه على بعض
الكتب الستة وفيه نظر لصراحة كلامهم في نفي الجواز لا الوجوب فليحرر
فان قلت لما امتنع على علمه تعالى الاكتساب امتنع عليه البداهة والضرورة
فلاي شيء تعرضت له دونهما قلت قبل الاضافة في الجواب اعلم ان المقترح
قال ان الضروري يطلق على اربعة معان احدها ما يجب بمقدور بالقدرة
الحادثة ونقيضه المكتسب وهو المقدور بها هنا وبهذا المعنى لا يختص بالعلم
بل يقال حركة ضرورية اي غير مقدورة بالقدرة الحادثة وثانيها ما علم بغير
دليل وثالثها ما علم من غير تقدم نظر وهذان مختصان بالمعلوم ورابعها
ما قارنه ضرورة وحاجة كعلم الانسان بجوعه والمه واعلم ان الممتنع عقلا
اتصاف علمه تعالى به من هذه الاقسام هو الاخير منها دون الثلاثة الاول
منها لعدم منافية مدلولاتها عليه واما اطلاق لفظ الضروري على علمه تعالى
فممتنع مطلقا لايهامه المعنى الاخير منها واما البديهي فهو ما لا يتوقف بجزء له
حاجة وهو بهذا الاعتبار لا يمتنع اتصاف علمه تعالى به لكن امتنع اطلاق لفظه
عليه لاشعاره بالحدوث اذ يقال بده الشيء الامر اذا اتاه بغتة بغير سابقة
شعور وتقدم ما يحصل على انطق وجوده والحاصل ان العلم الحادث ينقسم ثلاثة
اقسام ضروري وبديهي وكسبي وقد مر لنا تحريرها صدر هذا التعليق ولا يطلق
واحد منها على علمه تعالى اذا تقرر هذا فالجواب انه انما اقتصر على امتناع
اطلاق الكسبي على علمه تعالى لتساويه الضروري والبديهي له في علمه حكمه وهي
الاشعار بالحدوث فان قلت لا شك ان نظر المتكلم اولا وبالذات للمعنى وثانيا
وبالعرض للفظ والاطلاق فما بالك تعرضت للثاني دون الاول قلت طلبا
للاختصار وايثارا للمنوع اذ الاصل ان كل ما امتنع اتصافه تعالى به امتنع اطلاقه
عليه دون العكس الا ترى انه تعالى خالق كل شيء مع انه لا يطلق عليه شرعا
خالق القردة والخنازير ولا رازق الكلاب والعقارب فليتامل وقوله فاتبع
ايها الانسان سبيل اي طريق يذكر فيقال السبيل عبرته ويونث فيقال عبرتها
كما هنا سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني وسبحان الله وما انا من المشركين
ويطلق على الطريق الحسي والمعنوي وهو المراد هنا بقرينة اضافته الى اهل
وهو الحكم المطابق للواقع وقد مر بيانه صدر المقدمة واطرح عطف على اتبع اي الق عنك
وانزل

١١٥
الموصل
خبر المبتدا
وانزل الريب جمع ريبة وهي الشبهة التي لم تعلم صحتها ولا فسادها اي اطرح سبيلها
اليها تكملة وتتميم اذ حاصله اذا علمت وجوب القدرة والارادة والعلم له تعالى
وهو سبيل اهل الحق ولم يخفى فاتبعه واطرح عنك سبيل اهل الريب والشك والزيغ
النافين لها كما علم مما مر وهذا معلوم مما قبله اذ موضوع الكتاب لبيان ما يجب
اتباعه او يجوز او يمتنع والله اعلم ثم عطف على الوجود بالواو المحذوفة المشتركة
لفظا ومعنى كما في نظايره السابقة فقال وواجب لله تعالى ايضا حياته اي صفته
الذاتية المسماة بالحياة وهي كما قال السعد صفة ازلية توجب صحة العلم قال
بعض محققي متأخريها جمهور اهل السنة والمعتزلة اذ لو لم تكن صفة تقتضي هذه
الصحة لكان اختصاصه تعالى بهذه الصحة ترجيحا بلا مرجح ونقض اجمالا
بانه لو كان صحيحا لزم ان يكون اختصاص ذاته بهذه الصفة لصفة اخرى
والا لزم الترجيح بلا مرجح فيلزم التسلسل واجيب بان ذاته المخصوصة كافية
في هذا التخصيص والاقتضاء واجيب بان ذاته المخصوصة وذهب الحكما وابو
الحسين البصري الى ان حياته تعالى عين صحة اتصافه بالعلم والقدرة فليس هناك
الا الذات المستلزمة للعلم والقدرة لا تنفي الامتناع قلت تعقولهم صفة كالجنس
وقوله ازلية مخرج للحياة الحادثة وقوله توجب صحة العلم مخرج لما عداها من القدرة
وساير الصفات والمراد من الايجاب الاستلزام لا التاثير كما لا يلتبس وفسره
بعضهم بالتصحيح وهو بعيد فان قلت هلا قال توجب العلم والقدرة قلت
لا لانه اي انه يكفي في التمييز الاقتصار على اظهر اللوازم في مقام عدم استقصائها
فان قلت ما السر في اقحام لفظ الصحة وهلا قال توجب العلم قلت لان
الحياة لا توجب العلم كما هو شاهد كما في الجاهل وكثير من الحيوانات لا يقال الكلام في الحياة
الازلية وهي موجبة للعلم لاستحالة انفكاك هذه الصفات عن الذات العلية
وانفكاك بعضها عن بعض لانا نقول الغرض الاستلزام ليس ذاتيا للحياة الازلية
بل لعارض خارجي لما علمت مما ذكرنا فان قلت هلا قال هي صحة العلم واسقط قوله
توجب قلت لئلا يكون تعريفا للشيء بلازمه مع انه مذهب الحكما وابي الحسين
من المعتزلة ودليل وجوبها له تعالى وجوب اتصافه تعالى بالعلم والقدرة والارادة
وغيرها وهي لا يتصور قيامها بغير حي وستسمع باقي ادلة اثباتها تنبيهات الاول
في الحياة الحادثة المشار الى اخراجها بقيد الازلية كما مر اعلم انه قد اختلفت
عبارات الناس في تفسيرها لاجل جهة اختلاف حقيقتها بل لجهة عسر
الاطلاع عليها وعسر التعبير عنها الا باللوازم والاثار فمنهم من قال هي صفة
تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج والقيد الاخير لتحقيق الماهية
علويا عود الى البعض لا للاحتراز ومنهم من قال انها قوة هي مبدا لقوة الحس والحركة

مبتدا

قوة
الارادية وكان هذا هو المراد بالاول ليتميز عن قوة الحس والحركة ومنهم من قال هي
تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة
ومعنى اعتدال النوع ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو
اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع
ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصلح
بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالا نوعيا والثاني صنفيا والثالث شخصيا على
ما هو مفصل في مباحث المزاج فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من
انواع الحيوان فاض عليه قوة الحياة فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس
الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فتكون
الحياة مشروطة باعتدال المزاج ومبدا لقوة الحس والحركة فتغايرهما بالضرورة
وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بلا حياة لكن هذا الكلام
لو ثبت ان الحياة مبدا لقوة الحس والحركة لا نفسهما وان الغاذية في النبات
والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحياة مغايرة تقدره لها
واستدلوا على مغايرة الحياة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية
بان الحياة موجودة في العضو المفلوج للحيوان من غير حس وحركة وفي العضو
الذابل من غير اغتذا واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذا
لا يدل على عدم قوة التغذية لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع
من جهة القابل واجيب بان القوة ما يصدر عنه الاثر بالفعل بمعنى انا نريد ان
القوة التي يصدر عنها بالفعل اثار الحياة كحفظ العضو عن التعفن مثلا
باقية والقوة التي يصدر عنها الفعل اثار الحياة كحفظ العضو عن التعفن
مثلا باقية والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحركة والتغذية غير باقية فلا يكون
هي هي وعلى ما يشعر به كلام التلخيص المحصل وليس معناه ان القوة اسم لما يصدر
عنه الاثر بالفعل فانه ظاهر البطلان كيف وهو قد صرح بان في العضو المفلوج
قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم يتوجه
ان يقال لم لا يجوز ان يكون مبدا جميع تلك الاثار قوة واحدة هي الحياة وقد تعجز
عن البعض دون البعض لخصوصية المانع لكن الحق ان مغايرة المعنى المسمى
بالحياة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا
يحتاج الى البيان الثالث هل تختص المعنى المسمى بالحياة مشروط بالمزاج والبنية
والروح الحيواني اولا فذهب جمهور المتكلمين الى ان تختص المعنى المسمى بالحياة
ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني للقطع بامكان ان يخلقه
الله تعالى في البسايط بل في الجزء الذي لا يتجزى وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة

الى هذا

117

الى هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الاجزا
وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة
او شبهة ربط يمنع نفوذه ورد بان غايته الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط
بحيث يمتنع بدون تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحياة
مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان يقوم بالمجموع من البنية حياة
واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واحد وقد تقرر بطلانه واما ان يقوم
بكل جزء حياة وحينئذ اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر
فيلزم الدور اولا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزا واتحاد حقيقة الحياة
لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول
يكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي
هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض بمحلين على ما سبق او يقوم بكل
جزء حياة ويكون اشتراط كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور
المحال او يكون قيامها ببعض الاجزا مشروطا بقيام حياة بالاخر من غير عكس
لمرجح يوجد في الخارج وان لم نطلع عليه لا يقال فحينئذ تكون الحياة غير مشروطة
بالبنية حيث تحققت في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام
الحياة به بقيام حياة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول
الذي به تحقق البنية تنبيه المراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة
وبالروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من
التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب
يسمى بالشرايين وبالمزاج كيفية متوسطة متشابهة حادثة حاصلة من تفاعل
العناصر المجتمعة المتصغرة الاجزا بقواها المتكسرة سورة كل من كيفياتها
الاربع وذكر المتوسطة للاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم والروايح
لان معنى التوسط ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها
بمعنى ان يستحر بالقياس الى الجزء البارد ويستبرد بالقياس الى الجزء البارد
ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة ولما ذكر التشابه
فللتحقيق دون الاحتراز اذ معنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل
في كل جزء من الاجزا المركبة او البسيطة للممتزج مماثل للحاصل في الجزء الاخر اي
مساو له في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري
كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذلك الهوائي والارضي
اذ لو اختلفت الكيفيات في اجزاء الممتزج وكان التشابه في الحس لشدة امتزاج
الكيفيات العنصرية الباقية على حالها بحيث لا يتميز عند الحس لكان هناك

معدنية
فعل وانفعال ولم يتحقق كيفية وحدانية لها يستعد الممتزج لفيضان صورة
او نباتية او حيوانية او نفس انسانية عليه بل كان مجرد تركيب ومجاورة
بين العناصر لا امتزاج لان الامتزاج هو اجتماع العناصر بحيث يحصل منه الكيفية
المتوسطة المتشابهة والتركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يجعل مرادفا
للامتزاج كذا في الشفا ولو ذكر بدل التوسط والتشابه المحسوسة لكفى وحسن
التحديد به جدا قاله السعد ومما يجب له تعالى من الصفات الذاتية صفة الكلام
ومباحثها اشهر مباحث الفن حتى سمي باسمها علما مر والى هذا اشار بقوله
كذا اي يجب له تعالى سمعا وجوبا مثل وجوب ذا المتقدم من الصفات في
الجملة وان اختلف طريق الوجوب اذ المشبه به طريق وجوبه العقل والمشبه
طريق وجوبه السمع كما صرح به على ان بعضهم بين القول بان طريق وجوبه العقل
وسيأتي بيانه الكلام ال فيه عوض عن مضاف اليه اي كلامه وهو عند اهل
الحق ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى
منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية هو بها آمر ناه مخبر الى غير ذلك
يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية
فانجيل وبالعبرية فتوراة فالاختلاف انما هو في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر
الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة تنبيه السكوت ترك التكلم مع
القدرة عليه والآفة عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في الخرس او
بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية ومن هنا اورد على هذا
التعريف انه انما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس
انما ينافيان التلفظ لا المعنى النفسي واجيب بان المراد السكوت والآفة
الباطنيتان بان لا يدبر في نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي
ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس واعلم انه لا خلاف لارباب الملل
والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وقدمه وحدوثه
فعندنا كلامه ما مر وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم
من الحروف المسموعة الدالة على المعنى المقصود وان الكلام النفسي غير معقول
ثم قال جهلة ورعاع نسبوا انفسهم للحنابلة ظلما وغلطوا واحمد وجمع اصحابه
براء منهم ومن مقالتهم والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع تواليها وترتب
بعضها على البعض وكون الحرف الثاني منه كله مسبوقا بالحرف المتقدم عليه
كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري تعالى وتقدس وان المسموع من
اصوات القراء والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى وكفى شاهدا الذي
على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم
كتب

مطلب التفرقة بين الكلام والقول

كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان
حادثا ولما رأت الكرامية ان بعض المنكر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة
اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المتكلم به من الحروف المسموعة مع حدوثه
قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم
وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان ماله ابتدا ان كان قائما بالذات فهو
حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة
والمعتزلة لما قطعوا بانه المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم بذات
الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام واحترز
بعضهم عن اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء وجوزه جمهورهم
ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس
الاصوات والحروف ولا يحتاج البقا حتى ان ما خلق مرقوما في اللوح المحفوظ او كتب في
المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القارئ وخلقه الباري من الاصوات
المتقطعة والحروف المنتظمة وذهب ابو علي الجبائي والد ابي هاشم المذكور الى انه
جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتبها ويبقى عند
المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد
لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها والحاصل
انه انتظم من المقدمات العقلية والمشهورة قياسان احدهما ينتج قدم كلام
الله تعالى وهو انه من صفات الله تعالى وهي قديمة والاخر حدوثه وهو انه
من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في احد القياسين ومنع
بعض مقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات
الله تعالى والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات
والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية
فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات كلام النفس ونفيه
وان القرآن هو هذا المعنى النفسي او هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي
والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت قاله السعد
وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي ان يحمل
ما نقل عن مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف ستة اشهر ثم استقر رايهما
على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر تنبيهات الاول استدل اصحابنا
على قدم كلام الله تعالى وكونه نفسيا لا لفظيا بوجهين احدهما ان المتكلم
من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع بان موجد الحركة في جسم
اخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا فانا اذا سمعنا

فلا بد ان يقول انا قايل نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده
هو الله تعالى كما هو راى اهل الحق وحينئذ فالكلام القايم بذات البارى تعالى لا يجوز
ان يكون هو المسمى اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له
ابتدا وانتها وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه
وانه يمتنع اجتماع اجزايه في الوجود وبقا شي منها بعد الحصول على ما تقرر
عندهم والحادث يمتنع قيامه بذات البارى تعالى لما سياتي فتعين ان يكون
هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت
انا ان كلمت بصيغة امر او نهي او ندا او اخبار او استخبار او غير ذلك تجد في
نفسه معاني ثم يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي وربما دل عليه
ايضا بالكتابة او الاشارة فتلك المعاني التي تجدها في نفسه وتدور في خلده
ولا تختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم
حصولها في نفس السامع ليجري على موجبها هي ما يسمى بكلام النفس
وحديثها وربما اعترف بها ابو هاشم وسماها بالخواطر ولا ضير فانه شايع
فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القايم بالنفس حتى كثيرا
ما يقولون في نفسي كلام وقال عمر رضي الله عنه يوم السقيفة زورت في
نفسي مقالة اردت ان اقدمها بين يدي ابي بكر القصة وقال الاخطل
ان الكلام لفي الفواد وانما . جعل اللسان على الفواد دليلا . وقد اجمعت الامة
وتواتر النقل عن الانبيا عليهم الصلاة والسلام انه تعالى متكلم وفي التنزيل ويقولون
في انفسهم واذا ثبت ان البارى تعالى متكلم وانه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته
تعين ان يكون هو النفسي ولا يكون الا قديما لما تقرر واعترض على الوجه
الاول من جانب المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام لما صح اطلاقه
حقيقة على المتكلم بالكلام الحسي لانه لا بقا له ولا اجتماع لاجزايه حتى يقوم بشي
ولو سلم فانما يقوم بلسانه لا بذاته وايضا لما صح قول اهل العرف الامير يتكلم
بلسان الوزير والجني بلسان المصروع ومن جانب الحنابلة بان المنتظم من
الحروف قد لا يكون مترتب الاجزا بل دفعيا كالقايم بنفس الحافظ وكالحاصل على
الورقة او في نحو الشمع من طابع فيه نقش الكلام وانما لزم الترتيب في التلفظ
والقراة لعدم مساعدة الالة فالقران الذي هو اسم للنظم والمعنى جميعا لا يمتنع
ان يكون قديما بذات البارى تعالى بهذا الاعتبار والجواب عنها ان
كون المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفا ولغة كما مر فيكون المنتظم من الحروف
المسموعة المترتبة الاجزا الممتنع البقا الثابت ضرورة مستندا الى المتصف به حقيقة
فلان المعتبر هو اسم الفاعل وجد المعنى لاتصافه سببا او للاعراض الشابه كالمتحرك

بنقش الكتبة والعرض

والتكلم

١١٨

والتكلم ولو سلم فيكفي التلبس ببعض اجزايه ولا يشترط القيام بكل جزء من اجزا
المحل كالسامع والباصر والذايق وغير ذلك ومعنى التكلم بلسان الغير اسناد الكلام
اليه مجازا واما الثاني فلان الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصورة
المرتسمة في الخيال او المخزونة في الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة على ان
قيام الحروف والاصوات بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كانت غير مترتبة
الاجزا كحرف واحد مثلا واعترض على الوجه الثاني بان ذلك المعنى الذي يجده
الامر والناهي والمخبر والمستخبر في نفسه يجوز ان يكون هو العلم بتلك الاحوال
او ارادتها واجيب بان مغايرة ذلك المعنى للعلم والارادة سيما في الاخبار والانشا
الغير الطلبي في غاية الظهور نعم قد يتوهم ان الطلب النفسي هو الارادة
وان قولك اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه في نفسي او اطلبه ولا اريده تناقض
وسياتي في فصل الافعال واستدل القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر
بما لا يعلمه بل يعلم خلافه والارادة بان السيد قد يامر العبد بالفعل ويطلبه منه
ولا يريده وذلك عند قصد اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ليتلافاه على
تاديبه وفي شرح المواقف انه اعترض على هذا الوجه بان الموجود في هذه الصورة
صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيها اصلا كما زعم كما لا ارادة قطعا انتهى
واجيب بان الامر فيها تعبير عن الحالة الذهنية والانكار لها مكابرة ورد عليه
بان اللفظ انما يعبر به عما دل عليه وضعا وهذه الصيغة موضوعة للطلب الحاصل
للمتكلم فان اراد انها قد عبر بها هاهنا عما وضعت له فالمكابرة هو الاعتراف به
لا انكاره وان اراد انها ترجمة عن معنى الطلب فلا بد ان يكون متصورا له فذلك
المعنى المتصور له ليس له وجود عيني بالاتفاق ولا وجود ذهني عندنا فكيف
يعد كلاما نفسيا وان اراد انه ما لم تعرض له حالة باعثة على التلفظ بهذه الصيغة
لم يتلفظ بها فلا يلزم ان تكون تلك الحال كلاما نفسيا بل هي ارادة امر يفهم منه
المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف قال بعض الافاضل وهذا الكلام
بحذافيره عايد في صورة الاخبار عما ليس في النفس وعما يعلم خلافه انتهى اقول قد
ظهر مما مر ان مبنى وجهي الاستدلال على ثبوت صفة الكلام له السمع ومجرد
الوجدان باطلاق المتكلم عليه تعالى ووجود تلك المعاني المترجم عنها في النفس
والمعتمد هو السمع فقط على ما سنشير اليه بعد واما مجرد الوجدان فقد رد
اعتبارها بانه اعتماد في اثبات قضية كلية على وجدانيات ومحسوسات
جزئية وهي انما توخذ في احكام الالة فلا توخذ احكامه منها والا لزم
الدور وبعضهم تمسك على ذلك بالدليل العقلي على قياس ما سلف في السمع والبصر
وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعني الحي العالم القادر نقص والاتصاف

بأضداد الكلام وهي الخرس او السكوت او الآفة وهي على الله محال وان نوقش
في كونه نقصا بما سيأتي بيانه سيما اذا كان مع القدرة على الكلام كما في السكوت
فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاعتراض
والجواب ههنا يتأتيان في السمع والبصر **تتمة** هذا في الكلام المعنوي واعلم ان
الكلام اللفظي مفسر عند القوم بالمنتظم من الحروف المسموعة المتميزة واحترزوا
بالمسموعة عن المكتوبة والمتخيلة وبالمتميزة عن اصوات الطيور وهو منقسم عندهم
الى مهمل وموضوع والموضوع الى مفرد ومركب والمفرد الى اسم وفعل وحرف
والمركب الى تام يصح السكوت عليه والى غيره وان اللفظ عندهم اعم من الحروف
والكلام وقد يخص الكلام باللفظ المفيد بمعنى دلالته على نسبة يصح السكوت
عليها سواء كانت انشائية مثل قم وهل زيد قائم ولعل زيدا قائم ونحو ذلك او اخبارية
مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ مقطعا مقصورا مثل ق او ممدودا مثل في وقوا او مركبا
من المقاطع كما ذكرنا وقد يخص اللفظ بما يتألف من المقاطع فيقابله الحرف والمقطع
وكذا يقال اجزاء المركب الفاظا وحروفا او مقاطع فزيد قائم من لفظين وبالذات من
مقطعين وبالزيد من مقطع ولفظ ودي في امر المخاطبة من مقطع وحرف وارض
واخشوا من لفظ وحرف ويشكل بمثل في وقوا فان كلا منهما مقطع ممدود فقط
الا ان يقال انه من حرفين صامت ومصوت واما مثل ق فمن مقطع مقصور
ولفظ هو الضمير المستتر اعني انت وهذا بخلاف في وقوا فان كلا من الياء والواو ثم
لا مستتر هناك **تذنيب** قال الفارابي وابن سينا والامام وغيرهم رحمهم الله الحرف
الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل ك بالفتح او الضم او الكسر
ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل لا ولو ولي وقد يقال المقطع الممدود
لمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وبل ومع لمماثلته المقطع الممدود
في الوزن **فان قيل** لا حاجة الى هذا التفصيل فان المقطوع للممدود ليس الا مقطعا
مقصورا مع ساكن بعده سواء كان مصوتا مثل لا او صامتا مثل هل ولذا يقال في
ان المقطع حرف مع حركة او حرف متحرك مع ساكن بعده والاول المقصور والثاني
الممدود **قلنا** المقطع الممدود باعتبار ان كان صامتان هما الهاء واللام في هل بينهما
مصوت مقصور هو فتحة الهاء وبالاعتبار الاول مجرد صامت ومصوت
ممدود ليس بينهما مصوت مقصور على ما يراه اهل العربية من ان لا لام والف
سبقهما فتحة وذلك لان المصوت الممدود ليس الا اشباعا للمصوت المقصور
فيكون المقصور مندرجا في الممدود جزءا منه وهذا ما يقال ان الحركات ابعاض
حروف المد فلا يكون لا الا صامتا مع مصوت ممدود **تنبيه** الاختلاف في اختلاف
انواع الحروف التسعة والعشرين الواقعة في لغة العرب وما يراها مما يقع في بعض
اللغات

اللغات بحسب الماهية وربما اختلفت افراد كل منها بعوارض مشخصة كالياء كنه
التي يتلفظ بها زيد الآن او في وقت آخر او يتلفظ بها عمرو او غير مشخصة كالياء
الساكنة او المتحركة بالفتحة او الضمة او الكسرة فمع قطع النظر عن اللافظ تكون
افراد النوع الواحد اما متفقة في السكون والحركة كالياءين الساكنين او المتحركتين
بالفتحة او الضمة او الكسرة واما مختلفة كالياء الساكنة والمتحركة او المفتوحة والمضمومة
وربما عبرت هذا بالتماثل والاختلاف بحسب العارض **فائدة** الحرف اما صامت
واما مصوت والحركات الثلاث تعد عندهم من الحروف وتسمى المصوتة والالف
والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها اعني الالف من الفتحة
والواو من الضمة والياء من الكسرة تسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية
بحروف المد لانها كانها مدات للحركات وما سوى المصوتة تسمى صامتات ويندرج
فيه الواو والياء المتحركتان او الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة
واما الالف فلا تكون الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم وليس المراد بالحركة
والسكون ههنا ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة
في الحرف الصامت من امالته بمخرجه الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة
والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت وانما الخلاف
في ان ذلك لسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا او لذاته لكونه عبارة
عن مدة متولدة من اشباع حركة تجانسها فلا يتصور الا بان يكون قبلها صامت
متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن
وان كان مرفوضا في لغة العرب كما لو وقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصوامت
الا في الوقف مثل زيد وعمرو واذا كان الصامت الاول حرف لين والثاني مدغما نحو
خويصة فانه جائز كما اذا كان الاول مصوتا مبتدأ به وعدم قدرة البعض على
الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه كما لا يتلفظ ببعض الحروف فان ذلك لقصور في
الآلة والاستدلال على الامكان بان المصوت ايضا كان مشروطا بالصامت فلو كان
الصامت مشروطا به في بعض المواضع كالابتداء لزم الدور ليس بشيء لان المصوت
مشروط بان يسبقه صامت والصامت في الابتداء مشروط بان يلحقه مصوت
مقصور فيكونان معا ولا استحالة فيه وينقسم الحرف ايضا باعتبار آخر الى
آني وزماني لانه ان امكن تمديده كالفاء فزماني وان لم يكن كالطاء فآني وهو
انما يوجد في اول زمان ارسال النفس كما في طلع او في آخر زمان حبسه كما في
غلط وما يقع في وسط الكلمة مثل نطع يحتمل الامرين وعروض الآني للصوت يكون
بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط ومن الآني ما يشبه الزماني كالحاء والهاء ونحوهما
مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند التلفظ بواحد منها افراد متماثلة ولا يشعر الحس

بامتياز زمان بعضها عن بعض فيظن حرفا واحدا **فايدتان الاولى** الصوت والحرف
مع كونهما من الكيفيات المحسوسة والموجودات الخارجية يحدثان عندنا بمحض خلق الله
تعالى من غير توسط تاثير لتموج الهواء والقرع والقلع كساير الحوادث وعند الفلاسفة
الصوت كيفية تحدث في الهوا بسبب تموجه المعلول للقرع الذي هو امساس
عنيف او القلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع
للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج
حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وليس
الصوت نفس التموج او نفس القرع والقلع على ما توهمه بعضهم بناء على اشتباه
الشيء بسببه القريب او البعيد لان التموج والقرع والقلع ليست من المسموعات
قطعا بل ربما يدرك الاول باللمس والاخيران بالبصر وقد يتوهم انه لا وجود للصوت
في الخارج وانما يحدث في الحس عند وصول الهوا المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان
ذلك بانه لو لم يوجد الا في الحس لما ادرك عند سماعه جهته ولا جهته من القرب
والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعا
لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار من مكان
قريب او بعيد **لا يقال** يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهوا المتموج يجي منها
وتمييز القريب والبعيد لاجل ان اثر القارع مثلا القريب اقوى من البعيد وان لم يكن
الصوت موجودا في الجهة والمسافة **لانا نقول** لو صح الاول لما ادركت الجهة التي
على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويجي الصوت
من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهوا
المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان يشتبه
الصوت بحسب القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوي والقريب
الضعيف وليس كذلك ولهم تردد في مقام آخر وهو انه اذا وصل الهوا المتموج الى
الصماخ فالمسموع هو الصوت القايم بالهوا الواصل فقط او بالهوا الخارج ايضا والحق
هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت وجهته من القرب والبعد فانه لو لم يقع
الاحساس به الا من حيث انه في الهوا الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي هو سببا
حدوث الصوت او وسطه لم يكن عند الحس فرق بين هذا وبين ما اذا لم يوجد
خارج الصماخ اصلا فلم نعرف جهته ولا قربه او بعده كما ان اللمس لما لم يدرك الملموس
الا من حيث انتهى اليه لا من حيث انه في اول المسافة لم يميز بين وروده من
اليمين او اليسار ولا من القريب او البعيد فظهر ان في جهة الصوت وجهته من القرب معرفة م
والبعد دلالة على المطلوب من جهة انها تدل على ان القايم بالهوا الخارج عن
الصماخ ايضا مسموع وذلك يدل على انه هناك موجود وبسبب ذلك علمنا ما ذكرنا

انا

١٠

اما بعدما ادركنا الصوت عند الصماخ نتتبعه بتاملنا فيتادى ادراكنا من الذي يصل الينا
اليا قبله ثم لما قبله من جهته ومبدا وروده فان كان يبقى منه شي متادياً ادركناه
الى حيث ينقطع ويفنى وحينيذ يدرك الوارد ومورده وما بقي منه موجوداً وجهته وبُعده
بورده وقربه وما يبقى من قوة امواج وضعفها ولذلك يدرك البعيد ضعيفاً لانه
يضعف تموجه حتى لو لم يبق في المسافة اثر ينتهي بنا الى المبدا المنفصل من قدر البعد
الابعد ربما يبقى **الثانية** قال الامام فخر الدين اختلفوا في انه هل يعتبر في السمع وصول
الهوا الحامل للصوت الى الصماخ فعندنا غير واجب **قال** سعد الدين واستدل على
بطلان توقف السماع على وصول الهوا بوجوه **الاول** انه لو كان كذلك لما ادركنا
جهة الصوت وجهته من القرب والبعد لان الواصل لا يكون الا في الصماخ **والجواب**
ما مر من ان المدرك الموقوف ادراكه على وصول الهوا ليس هو القايم بالهوا الواصل
فقط كما في اللمس بل البعيد ايضا كما في الابصار **الثاني** انا ندرك ان صوت المؤذن
عند هبوب الريح يميل عن جهة الى خلافها **والجواب** ان ذلك انما يكون عند امكان
الوصول في الجملة وان لم يكن على وجهه ولذا لا يخلو عن تشويش السماع **الثالث**
انا نسمع صوت من يحول بيننا وبينه جدار صلب مع القطع بامتناع نفوذ الهوا
في المنافذ من غير ان يزول عنه ذلك الشكل الذي هو اضعف واسرع زوالا من الرقم
على الماء وكذا صار رشلا وعدم البقا **والجواب** بانه اذا لم يكن للحايل منافذ اصلا لا يكون
هناك طريق آخر للهوا فلا نسلم السمع ثم الا نرى انه كلما كانت المنافذ اقل كان السماع اضعف
واما بقا الشكل فان اريد به حقيقة الشكل الذي يعرض للهوا فيصير سببا لحدوث
الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى بقائه لانه من المعدات وان اريد به تلك
الكيفية المسببة عنه المسماة بالصوت والحرف فلا استحالة بل لا استبعاد في بقائه
مع النفوذ في المضايق **قال** سعد الدين والحق ان قيام تلك الكيفية المخصوصة العجز
القارة بكل جزء من اجزاء الهوا بدليل ان كل من في تلك المسافة يسمعها وبقا اجزاء الهوا
مع فرط لطافتها على تلك الهيئة والكيفية مع هبوب الرياح ومع النفوذ في منافذ
الاجسام الصلبة مستبعد جدا وعند الفلاسفة والنظام لا بد من الوصول وذلك
انه اذا وجد سبب الصوت في موضع تكيف الهوا الذي في ذلك الموضع بذلك الصوت
ثم اختلفوا فقيل ان ذلك الهوا يخرق الاهوية حتى يصل الى ذلك العصب المفروش
في مقعر الصماخ فيقرعه كقرع الطبل فيدرك الصوت وهو المختار عندهم وقيل ان
الهوا المجاور للهوا في ذلك الموضع يتكيف بمثل كيفيته هوا ذلك الموضع ثم المجاور للمجاور
كذلك في جميع الجهات الى حد ما بحسب قوة الصوت وضعفه ولا يسمعه الا
المسامع التي تقع في تلك المسافة وتصل اليها تلك الاهوية بحسب دفع بعضها
بعضا وتمسكوا على ذلك بوجوه **الاول** ان الصوت يميل بهبوب الريح ولا يسمعه

الشكل

ويتكلم

من كان المحجوب من جهته لعدم وصول الهوا الملاصق فلو لم يكن الهوا حاملا له او
لم يتوقف السماع على وصول ذلك الهوا لما كان الامر كذلك الثاني انه من وضع طرف
انبوبة في فيه وطرفها الاخر في صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك
الانسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهوا الحامل
للصوت الى الصماخ الثالث انا نرى سبب الصوت كضرب الفاس على الخشبة
مثلا ويتاخر سماع الصوت عنه زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا
وبعدا فلولا ان السماع يتوقف على وصول الهوا لما كان كذلك واجيب عن الكل
بان غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية فيجوز ان يكون ميل الصوت
مع الرياح واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع وتاخر السماع عن ضرب الفاس
بسبب اخر فلا يدل على توقف السماع على وصول هوا حامل للصوت قال سعد الدين
والحق ان هذه امارات ربما تفيد اليقين الحدسي للناظر وان لم تقم حجة على المناظر
والله اعلم ثم عطف على الكلام عن عطف محذوف الضرورة قوله والسمع فاستفادة
وجوبه له تعالى من التشبيه بما يجب له تعالى في الجملة على ما تقدم بيانه المستفاد
منه وجوب الكلام له تعالى على ما مر اى ومما يجب له تعالى من الصفات الذاتية
سمعه فال عوض عن مضاف اليه وهو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى
تتعلق بالمسموعات او بالموجودات على ما سياتي تحريره ان شاء الله تعالى في
مباحث التعلق وستسمع ادلة ثبوته له تعالى ونحن نقول ازليته السمع الحادث
وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ تدرك بها الاصوات
على الوجه المشروح انفا ثم للعطف على الكلام ايضا بمعنى الواو التي لمطلق الجمع
على الراجح اثرها عليه الضرورة والمعطوف صفة البصر والكلام في استفادة وجوبه
له تعالى كما مر فيما قبله اى ومما يجب له تعالى من الصفات الذاتية بصره فال
عوض عن مضاف اليه وهو صفة ازلية تتعلق بالمبصرات او بالموجودات
فتدرك ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تاثر حاسة ووصول هوا
وسياتي تحريره وادلة اثباته وخرج بالازلية البصر الحادث وهو قوة مخلوقة
في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ ثم تفترقان فتتاديان
الى العينين التي من جهة اليمنى الى العين اليمنى والتي من جهة اليسرى
الى العين اليسرى على المختار تدرك به الاضواء والالوان والاشكال والمقادير
والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند استعمال
العبد تلك القوة كما مر صدر التعليق ثم لما كان وجوب ما ذكر صفة الكلام له
تعالى مستفادا من العقل وكان الدليل العقلي غير تام في هذه الصفات الثلاث
اشار الى ما عليه المعول من ادلة اثبات هذه الصفات الواقعة بعد الكلام بلغ

دو

الثاني عشر

ونفي الكلام والسمع والبصر على طريق الاستينا في البيان جوابا لقول من يقول ما دليل
اثباتها مع ثبوت صفة العلم وعمومه لمتعلقاتها فيغني عنها وقدم معمول الفعل
للاهتمام والشرف لا للحصر والاختصاص لما لا يخفى فقال بنفي الصفات الثلاث
المذكورة الذكر ونفي الكلام والسمع والبصر اتانا اى بلغنا ووصل الينا السمع اى الشرع
المسموع من لسان حامله باثبات مبلغه وتقريره انه قد علم بالضرورة من الدين
وثبت في الكتاب والسنة على لسان صاحب المرسلين بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله
ان البارئ تبارك وتعالى متكلم وسميع وبصير وانعقد اجماع اهل الملل والاديان
بل جميع العقلاء في سائر العصور والازمان على ذلك وثبوت المشتق وصفا لشيء
يقتضي لثبوت ماخذ الاشتقاق مع استحالة قيام الحوادث بذاته على ما يأتي بيانه
كما يجب قيام صفة الشيء به على ما سياتي تحريره ايضا وقيام الدليل على مغايرة الكلام
للعلم والارادة كما مر وان وقع اقتضى الاتحاد في المتعلق الاتحاد في الحقيقة كما سياتي في
مباحث التعلقات واما اثباتها بالدليل العقلي بان يقال لو لم يتصف بها لكان نقص اتصافه
تعالى بها والا لاتصف باضدادها فيكون ناقصا لانه قد ذاته الكمال وفوت الكمال
نقصان فضعيف لانه انما يثبت لتلك الاوصاف الكمال في الشاهد ولا يلزم من كون الشيء
كمالا في الشاهد ان يكون في الغائب كذلك الا ترى ان اللذة والالم في الشاهد كمال وعدمهما
فيه نقص وهما ممتنعان على الله تعالى لانهما من عوارض الاجسام وتوابع المزاج
وذاته جل وعلا لم نعرف حقيقتها بالكنه حتى نعلم ان هذه الاوصاف كمالات في حقه
يصح اتصافه بها بحيث يلزم اذا لم يتصف بها ان يتصف باضدادها وانما يعرف
من صفاته جل وعلا بالعقل ما دلت عليه افعاله فان لم يدل العقل لجانا الى السمع
فان لم يرد وجب الوقف ولا شك ان السمع وارد بهذه الصفات الثلاث فمنه في اثبات
كونه تعالى سميعا بصيرا قوله تعالى انني معكما اسمع وارى وكقوله تعالى وهو
السميع البصير وكقوله تعالى الم يعلم بان الله يرى وكقوله جل اسمه الذي يراك
حين تقوم واحتجاج ابرهيم عليه السلام على نفي الالهية الاصنام بقوله تعالى
لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر فلو كان معبوده كذلك لم تتم له حجة وقد قال تعالى وتلك
حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه وقد قال تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على
قومه واذا ثبت ان الاتصاف بهاتين الصفتين لا يتوقف عقلا على الانفعالات
الجسمانية وان توقفت عليها في الشاهد عادة ودل النص بهما على انهما صفتا كمال
وجب اعتقاد ما دلت عليه الاي ولا يحوج لتاويلها بالعلم بالمسموعات والعلم
بالمبصرات لا عقلا ولا سمعا وحمل اللفظ على محمله البعيد مجاز وطرحه الحقيقة
مع عدمها لا يجوز المصير اليه لما فيه من اثبات المشروط بدون شرطه وتعطيل
النص مع تلك الظواهر وهكذا القول في جميع ما ورد من احكام الالهية متى كان ظاهره

الله
جايزا وجب اعتقاده الا ان يدل دليل على امتناعه ومنه في اثبات صفة الكلام وكلم
موسى تكليما ادعا انه يا عيسى ابن مريم وان السنة تحت البحر حدث ولا صبع
وتقدم اجماع الانبيا والرسل على كونه تعالى متكلما واجماع الناس على ذلك وان اختلفوا
في تفسير الكلام فان قلت يرد على اثبات كونه جل وعلا متكلما بطريق السمع ان
يقال ان قول الرسول لا يدل ما لم يثبت صدقه ولا يثبت صدقه الا بالمعجزة والمعجزة
لا تثبت ما لم يثبت كون الباري تعالى متكلما فان دلالة المعجزة على ما ستسمع في
مبحثها منزلة منزلة قول الله تعالى لمدعي الرسالة صدقت او انت رسولي فما لم
يثبت الكلام الصادق له تعالى لا يكون مصدقا لرسله فلو اثبت الكلام له تعالى
بقول الرسل المعنى بالسمع لدار قلت اورده بعضهم عن امام الحرمين والتصحيح
واجيب عنه بان من ادعى انه رسول الملك وهو بمراى منه ومسمع وقال انه صادق
ان يغير الملك عادته المالوفه ويفعل كذا ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي
فافعل لي ذلك ففعل له ذلك على الوجه الذي التمسه قطع له جميع الحاضرين بانه
رسوله وانه صادق وان كان فيهم من ينفي الكلام النفسي ولا ممكن انه يكفي في العلم
بتصديق ذلك الملك له ايجاده الفعل الدال على ارادة تصديقه كما يدل التخصيص في
الافعال على ارادة وقوعها على ذلك الوجه وقول الائمة ان المعجزة تتنزل منزلة
التصديق بالقول مسلم ولكن تتنزل منزلة المواضعة على قول لسا في لفظي يدل على
ارادة ذلك كما يدل بعض الاشارة على ذلك والكلام المستدل على ثبوته له بالسمع
في قول الاشعرية هو القول النفسي والنزاع فيه لا في العبارات الى دلالة المتواضع
عليها والافعال ما تدل على الارادات وان لم توضع لذلك نظرا الى العادات والمعجزة
كذلك وبان المعنى انها تتنزل في الدلالة على تصديق الرسل منزلة التصديق
بالكلام ومن ثم وجه في المعنى لانها تدل على ان الله قال صدق عبدي في ما يتوقف
حينئذ دلالتها على سبق المعرفة بان له كلاما يصح ان يقول فيه صدق عبدي
وانما يعرف هذا المعنى من خارج بالدليل النقلي او العقلي وهذا كالاشارة بالراس
على وجه مخصوص تتنزل من المشير منزلة قوله نعم او لا بحسب المواضعة
دليس المعنى فقطع انها تدل على انه قال في الجواب نعم او لا والا لم تكن من الابكم
منزلة منزلة نعم او لا واللازم باطل فاذن تنزلها منزلة الكلام لا يتوقف على كونه
متكلما في نفس الامر فضلا عن ان يتوقف على سبق المعرفة بانه متكلم وافضل سابق
ان في كون دلالة المعجزة وضعية او عقلية خلافا والذي يظهر بان مترو ورود السوال
على الاول لا الثاني وفي كلام بعضهم رمز اليه ولما كان اثبات صفة الادراك لمتقال
تابعا لاثبات هذه الصفات الثلاث في اثبتها بالدليل العقلي اثبته ومن اثبتها
بالدليل السمعي نفاه اشار الى ذلك بهذا التفريع على ما قبله بقوله فهل يجب ان يثبت
ل

امام

كثيرا مع

١٢٢

متعلقة
له تعالى صفة ازلية قايمة بذاته تعالى زايدة على صفة العلم اسمها ادراك
بالملموسات والمشمومات والمذوقات وهو مذهب القاضي وامام الحرمين ومن
وافقهما قالوا ان الادراكات المتعلقة بهذه الاشيا زايدة على العلم بها للتفرقة الضرورية
بينهما كما في زيادة السمع والبصر على العلم كما يأتي بيانه واذا كانت زايدة على العلم فلا يستغني
به عنها وهي كمالات وكل حي فهو قابل لها فاذا لم يتصف بها اتصف باضدادها واضدادها
نقص لان فيها فوت كمال والنقص في صفته تعالى جل وعلا محال فوجب ان يتصف
بتلك الادراكات زايدة على علمه جل وعلا لكن على ما يليق به تعالى من نفي الاتصال
بالاجسام ونفي اللذات عن ذاته العلية والالام ولهذا اجمعوا على ان لفظ الشم والذوق
واللمس لا يصح اطلاقه في صفته تعالى لما يؤذن به من الاتصالات وتجدد الكيفيات
وكل ذلك في حق من تنزه عن الحدوث في ذاته وصفاته محال وانما الادراك المتنازع
في اثباته له تعالى ونفيه عنه امر وراء الشم والذوق واللمس اذ ليست هذه الثلاثة
نفس الادراك ولا لازما عقليا له وانما هي في حقنا اسباب عادية يخلق جل وعلا
معها الادراك غالبا ويدل على ان الادراك امر زايد عليها انك تقول شممت التفاحة
فلم اجد لها ريحا وكذا لمست وذقت فلو لم يكن الادراك زايدا عليها لكان هذا اللفظ
متناقضا اولا ادراك له اي ليس له صفة زايدة على العلم متعلقة بتلك الامور كما ذهب
اليه جمع من الايمة لان بينها وبين الاتصال بمتعلقاتها تلازما عقليا او ايهام اتصالها
بها ولاغناء احاطة العلم بمتعلقاتها عن اثباتها ولانه لا يلزم من كونها صفات
كمال في الشاهد ان تكون في الغايب كذلك حتى يلزم من انتفا اتصافه تعالى بها
شاهدا اتصافه باضدادها وانما يعرف من صفاته تعالى ما دلت عليه افعاله بحيث
لو لم تكن تلك الصفة لم يمكن ان يكون فعل من الافعال فانه لم تجد في العقل
دلالة عليها لجانا في اثباتها الى السمع فان لم يكن سمع وجب انتفاوها وسياتي
رده بعد في ذلك خلف اي اختلاف مبني على الاختلاف في دليل اثبات الصفات
الثلاث السابقة كما عرفته تنبيهات الاول الادراك يعم العلم والسمع والبصر
الا انه غلب في الاصطلاح عند الاطلاق على الادراكات المتعلقة بما ذكرنا خاصة كما
نبه عليه بعضهم فلذا اطلقته ولم اقيده بها وان كان تقييده بها مرادا والله اعلم
الثاني في المغني هل حرف موضوع لطلب التصديق الايجابي دون التصور
ودون التصديق السلبي فيمتنع نحو هل زيدا ضربت لان تقديم الاسم يشعر بحصول
التصديق بنفس النسبة ونحو هل زيد قايم ام عمرو اذا اريد بام المتصلة وهل لم
يقم زيد ونظيرها في الاختصاص بطلب التصديق ام المنقطعة وعكسها ام المتصلة
وجميع اسما الاستفهام فانهن لطلب التصور لا غير واعم من الجميع الهمزة فانها
مشتركة بين الطلبين الثالث تقع هل بعد صورة العاطف كما في النظم وكما في قوله

وقال الشاعر

تعالى تفضل بهلك الا القوم الفاسقون وفي الحديث وهل ترك لنا عقيل من رباع
ليت شعري هل ثم هل اتينهم الرابعة منع جماعة ان يوتى لهل بمعادل وجزم به
ابن هشام في حروف المعاني من الباب الاول من مغنيه وعليه فيستشكل مثل
النظم ان قامت اومقام ام فاجازه ابن مالك وفي الحديث هل تزوجت بكرا ام ثيبا
وعليه فيخرج استعمال النظم هنا وان خرج على جعلها بمعنى الهمزة الخامسة اوهنا
لتنويع الخلاف فهي من افراد او التقسيم في المعنى على ان ابن مالك عبر عن هذا التقسيم
بالتفريق المجرد من الشك والابهام والتخيير وهو حسن والمناقشة فيه لا يلتفت
اليها السادسة ليس في النظم حذف المعطوف لوقوعه بعد لا وكثيرا ما تحذف
الجملة بعد احرف الجواب وتقوم هي مقامها والله اعلم خاتمة فسرنا الادراك
المتنازع فيه بما مر احترازا عن الادراك الحادث فانه تعالى يجب تنزيهه عنه
باتفاق وهو كما قال في شرح المقاصد من الكيفيات النفسانية والادراك وقد سبق تبيينه
من الكلام فيه والذي استقر عليه راي المحققين من الفلاسفة ان حقيقة ادراك
الشيء حضوره عند العقل اما بنفسه واما بصورة منه المنتزعة او الحاصلة
ابتداء المرتسمة في العقل الذي هو المدرك اي النفس او الة التي بها الادراك
وهذا معنى ما قال في الاشارات ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة عنده
عند المدرك يشاهدها ما به يدرك على ان المراد بتمثل الحقيقة حضورها بنفسها
او بمثالها سواء كان المثال منتزعا من امر خارج او متحصلا ابتداء وسواء كان منطبعا
في ذات المدرك او في الته والمراد بالمشاهدة مطلق الحضور وفي قوله يشاهدها
ما به يدرك تنبيه على انقسام الادراك الى ما يكون بغير الة فيكون ارتسام الصور
في ذات المدرك والى ما يكون بالة فيكون في محل الحس كما في الابصار بحصول الصور
في الرطوبة الجليدية او في المجاور كادراك الحس المشترك بحضور الصور الخيالية
في محل متصل به والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور على ما هو معناه اللغوي
لا الابصار او ادراك عين الشيء الخارج على ما هو المتعارف ليلزم فساد التفسير
نعم تضمنت العبارة في جانب الادراك العقلي تكرارا بحسب اللفظ كانه قيل
هو حضور عند المدرك حال الحضور عنده لان ما به الادراك العقلي هو ذات
المدرك وفي جانب الادراك الحسي تكرارا بحسب المعنى حيث كان هناك حضورا
عند المدرك واخر عند الالة وليس كذلك بل الحضور عند النفس هو الحضور عند
الحس وتحقيق المقام انا اذا ادركنا شيئا فلا خفا في انه يحصل لنا حال لم تكن وتكاد
تشهد الفطرة بانها حضور امر لم يكن لا بزوال امر كان وما ذاك الا تميزا
وظهورا لذلك الشيء عند العقل وليس ذلك بوجوده في الخارج اذ كثيرا ما يدرك
ما لا وجود له في الخارج من المعدومات بل الممتنعات وكثيرا ما يوجد الشيء في الخارج

ولابد كه

ولابد كه العقل مع تشوقه اليه بل بوجوده في العقل بمعنى ان يحصل فيه اثر
يناسب ذلك الشيء بحيث لو وجد في الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى بحصول
الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها ووصول النفس اليها ونحو ذلك ولا
ولا تخفى ان ادراك الشيء سواء والاعتراض بان الادراك صفة المدرك والحصول
ونحوه صفة الصورة مما لا يلتفت اليه عند المحصلين سواء جعلنا الادراك
مصدر المبني للفاعل او المفعول واما الاعتراض بان ذكر المدرك وما به يدرك
في تعريف الادراك دور فجوابه ان المراد به الشيء الذي ينال له المدرك وما
به الادراك وان لم نعرف حقيقة هذا الوصف وقد يجاب بان هذا ليس تعريفا
للادراك بل تعيينا وتلخيصا للمعنى المسمى بالادراك الواضح عند العقل انتهى تلخيصه
من الادراك الفهم وهو جودة الذهن والذهن قوة يتصور بها الصور والمعاني
والعلم ادراك الشيء كذا قاله جمع وفسر الجوهري الفهم بالعلم والادراك عنه
متعلق بصح قوم من المتكلمين صح فيه متعلق بالوقف اي في اثباته ونفيه
وفي بمعنى عن الوقف لي عدم الجزم باحدهما وهو مختار الفخر وابن التلمساني
وبعض المتاخرين بمعنى انا لا نجزم بثبوتها له تعالى زائدة على صفة العلم كاهل
القول الاول لان المعتمد عند المحققين في اثبات صفاته التي لا يتوقف عليها
الفعل انما هو الدليل السمعي ولم يرد باثبات صفة الادراك له تعالى سمع وان صح
اتصافه تعالى بمعناها السابق بيانه ولا ننفيها كاهل القول الثاني لانه انما
يمشي على قول بعض الظاهرية انه تعالى لا صفة له وراء الصفات السبع
المذكورة مستدلا بوجهين احدهما انه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه يجب
نفيه ورد بمنع المقدمتين وثانيهما انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات
وجميع الصفات فلو كانت له صفة اخرى لعرفناها بتفسير العارفين الكاملين
واللازم منتف بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال
والتنزيه عن النقايص ولا دلالات على صفة اخرى ورد بالمنع بل التكليف
بقدر الوسع ولو سلم فادراك ان الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى ولا نسلم انه لا طريق
سوى ما ذكر لم لا يجوز ان يثبت الشرع طريقا قويا ومن ثم مستقيما والله اعلم خاتمة
حاصل ما ذكره في هذا القسم ثمان صفات على خلاف في الثامنة وبقي صفات
اخرى اختلف فيها هل يعتبر منه اولا منها القدم اثبته ابن سعيد صفة بها
يكون الباري تعالى قديما ومنها الرحمة والكرم والرضى اثبتها ابيا وراء الارادة
وليس له على ذلك دليل يعول عليه والصحيح في القدم ما جزم به في النظم من
كونه من الصفات السلبية واما الرحمة فالحق انها راجعة لارادة الخير بالمرحوم
او لفعل ذلك به على الخلاف في كونها من صفات الذات او الافعال وكذا الكرم

واما الرضى فقد مر بيانه ومنها ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها
الحقيقية مثل الاستوا في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد
في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي والوجه
في قوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين في قوله تعالى ولتصنع على عيني وتجري
باعيننا نقل عن الشيخ ابي الحسن الاشعري ان كلا منها صفة ذاتية زائدة على الذات
وان لم نقف على حقيقتها وعند الجمهور وهو المعروف نقله عن الاشعري انها
مجازات فالاستوا مجاز عن الاستيلا وهو تمثيل وتصوير لعظمة الله تعالى واليد
مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قيل
فجملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى فما وجه تخصيص خلق ادم عليه السلام
سيما بلفظ المثنى وما وجه الجمع في قوله تعالى باعيننا اجيب بانه لكمال القدرة
وتخصيص ادم عليه السلام تشريف له وتكريم ومعنى تجري باعيننا انها تجري بالمكان
المحوط بالحفاظ والحفظ والرعاية يقال فلان بمرأى من الملك ومسمع اذا كان
بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته وقيل المراد الاعين التي انفجرت من
الارض وهو بعيد وفي كلام بعض المحققين من علما البيان انه يقولون الاستوا
مجاز عن الاستيلا واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو
لنفي وهم التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني
العقلية بابرازها في الصور الحسية ومنها البقا الذي جزم به فيما مر تبعا
للمتاخرين انه من الصفات السلبية والذي قاله الاشعري وجمهور اصحابه من
اهل السنة انه من الصفات الذاتية محتجين بان الواجب باق بالضرورة فلابد
ان يقوم به معنى زائد هو البقا كما في العالم والقادر ولان البقا ليس من السلوب
والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه لان الشي قد
يوجد ولا يبقى كالاعراض سيما السيالة والذي ذهب اليه الاكثرون انه ليس صفة
زائدة على الوجود بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك
سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني بعد الزمان الاول وثانيها
ان الواجب لو كان باقيا بالبقا الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته
لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا
فسر البقا بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم المحال اظهر لانه يؤول
الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحائف
على هذا بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى ناشئة من الذات ولا
امتناع فيه كالارادة فتتوقف على العلم والعلم على الحياة وليس بشي لان صفة الواجب
ليس من الذات ولو سلم فافتقاره الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات
وثالثها

وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقا لا بنفسه فان افتقرت صفة البقا الى الذات
لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الاخر وان افتقرت الذات الى البقا
مع استغنايه عنه كان الواجب هو البقا لا الذات هذا خلف وان لم يفتقر احدهما
الى الاخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من
الذات والبقا يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقا لافتقر الى الذات ضرورة افتقار
المحل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم
افتقار البقا الى الذات محال لان افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان البقا
لو كان صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وحينئذ فان كان
لها بقا ينقل الكلام اليه ويتسلسل وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم
وان لم يكن لها بقا كان كالعالم بلا علم وقد بين بطلانه فان قيل هو باق ببقا الا ان
بقاه نفسه لا زائد عليه ليتسلسل قلنا تحقيقه يجوز ان يكون الباري تعالى
باقيا ببقا هو نفسه عالم بعلم هو نفسه فلا تثبت زيادة صفة البقا على ما هو
راي الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة وغيرهما على ما هو راي اهل الحق ولما اعترض
على هذا الجواب بان كون بقا الباري او علمه او قدرته نفس ذاته محال لما تقرر
في اثبات الصفات بخلاف كون البقا نفس البقا كوجود الوجود وقدم القدم وغير
ذلك اورد الاشكال ببقا الصفات فان العلم القديم باق بالضرورة وكذلك ساير الصفات
مع امتناع ان يكون البقا نفس العلم والقدرة وغيرهما فيلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت
قدما اخر لم يقل بها احد وللقوم في التفصي عن هذا الاشكال وجوه الاول لبعض
القدما انا نقول الذات باق بصفاته ولا نقول الصفات باقية ليلزم المحال
وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضروري الثاني لبعض الاشاعرة
ونسب الى الشيخ ان العلم باق ببقا هو نفس العلم وكذا ساير الصفات كما ذكر في البقا
واوضحه الاستاذ بانه لما ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع الباقي بلا بقا
كونها باقية ببقا هو نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون الذات عالما
وبقا لنفسه به يكون هو باقيا وكان بقا الذات بقا له وبقا لنفسه ايضا ولم يكن
العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان الجسم كاين في المكان بكون
يخصه ويزيد عليه ضرورة تخلف هذا الجسم بدون هذا المكان ثم هذا الكون
كاين بكون هو نفسه لا زائد عليه قايم به ولم يكن العلم علما لنفسه حتى يلزم
كونه عالما ولا انتفاء بقا للذات ليكون كونه عالما باقيا بشي واحد فان قيل فيه
لزم كون الذات عالما بما هو بقا والعلم باقيا بما هو علم وهو محال قلنا المستحيل ان
يكون الشي عالما بما هو بقاله وباقيا بما هو علم له وهنا العلم علم للذات وليس
بقاله والبقا بقا للذات وليس علما له فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقا هو نفسه

فلم لا يجوز كون الذات عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه الى غير ذلك على ما هو رأي
المعتزلة قلنا لما في نفي زيادة الصفات من لزوم الفسادات ويرد على هذا الوجه
انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقاء الذات نفسه ولا تثبت
صفة زائدة فان قيل الاصل زيادة الصفة الا لمانع وههنا لزوم قيام المعنى
بالمعنى ولم يوجد في بقاء الذات قلنا خطابي ومعارض بان الاصل عدم تكثر القدماء
الا القاطع الوجه الثالث للاشعري ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز
ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات بخلاف الجوهر مع اعراضه فلذا لم يكن
بقاؤه بقاء لها ويرد عليه ان الصفات كما انها ليست غير الذات فليست عينه ايضا
وكما امتنع اتصاف الشيء بصفة قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة بما ليس نفس ذلك
الشيء واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير
لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته الى غير ذلك فليس بشيء لان ذلك فرع صحة
الاتصاف وقد صح كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه قادرا ومن الصفات المختلف
فيها ايضا التكوين ويعبر عنه ايضا بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث
والاختراع والانشاء والابداء والتصوير والذرء والبرء ونحو ذلك اشتهر القول به
عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه وقالوا ان قدماء الذين كانوا قبل الاشعري
قالوا به وفسروه باخراج الله المعدوم من العدم الى الوجود فيكون صفة له تعالى لاطباق
العقلاء والنقل على انه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق المشتق على الشيء من غير
ان يكون ماخذ الاشتقاق وصفا له قائما به ولا يكون تلك الصفة الازلية لامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى ثم تختلف اسماؤها بحسب اختلاف الآثار فمن حيث حصول
المخلوقات به تسمى تخليقا والارزاق ترزيقا والصور تصويرا والحياة احياء والموت
اماتة الى غير ذلك ولانه تعالى وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن
في الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر
على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على
الخلق لجاز اطلاق المشتق من اسم كل ما يقدر هو تعالى عليه من الاعراض ولانه لو
كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون
العالم مع انه مشاهد واما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث وفيه
تعطيل الصانع ولانه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث او في غيره كما ذهب
اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه
ولا خفاء في استحالته واجيب عن هذه الوجوه بان مبناها على ان التكوين صفة حقيقية
كالعلم والقدرة وهو ممنوع بل هو معنى يتعقل هو اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون
الا فيما لا يزال والثابت في الازل ليس الا صفة القدرة والارادة ومنهم من استدل على ثبوته

بوجوه اخر منها ان الباري تعالى تمدح في كلامه الازلي بانه الخالق الباري المصور فلو لم
يثبت التخليق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال لكان ذلك تمدحا كان الله تعالى بما
ليس فيه وهو محال ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه تعالى محال
ايضا واجيب بانه كالتمدح بقوله تعالى يسبح له ما في السموات وما في الارض وقوله
تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله اي معبود ولا شك ان ذلك بالفعل انما يكون
فيما لا يزال لا في الازل والاخبار عن الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته فيه كذكر الارض
والسماء والانبياء وغير ذلك نعم هو في الازل بحيث يحصل له هذه التعلقات والاضافات
فيما لا يزال لما له من صفات الكمال وهذا يصلح جوابا عن الوجه الثاني ايضا ولا
يلتبس اتحاده مع ما اجيب عنه بهذا الجواب على من يتحقق في الكلام ومنها ان
الاشاعرة يقولون في قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون انه قد جرت العادة الالهية بانه يكون الاشياء لاوقاتها بكلمة ازلية هي
كن ولا يعني بصفة التكوين الا هذا واجيب بانه حينئذ يعود الى صفة الكلام
ولا تثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين لما له
من كمال العلم والقدرة والارادة ومنها ان التكوين والايجاد صفة كمال فلو خلا عنها
في الازل لكان نقصا وهو عليه محال واجيب بان ذلك انما هو فيما يصح اتصافه به في
الازل ولا نسلم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو في الازل قادر عليه ولا
كلام فيه والمحققون من المتكلمين الاشاعرة وغيرهم على ان التكوين من الاضافات
والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا
بالسنتنا ومعبودا لنا ومميتا ومحييا ونحو ذلك وان الحاصل في الازل انما هو مبدأ التخليق
والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كون ذلك المبدأ صفة اخرى سوى القدرة
والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء
لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين وعارضوا ما مر من تلك الوجوه
المذكورة بوجوه احدها انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم
من العدم الى الوجود كما فسره القائلون بازلية التكوين ولا خفاء في انه اضافة يعتبرها
العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا ثابتا في الازل وثانيها
انه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التاثير بالفعل دون الاثر
فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية بها تتكون الاشياء لاوقاتها وتخرج من
العدم الى الوجود فيما لا يزال وليست نفس القدرة لان مقتضى القدرة وتعلقها
انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى التكوين وتعلقه وجود المكون
في وقته على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث والاخراج من العدم فازليته
لا تستلزم ازلية المخلوق لانه لما كان دائما مستمرا الى زمان وجود المخلوق وترتبه عليه

لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة في شي ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الاعراض التي لا تبقا

لما قلنا وما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل والترك المقترنة بارادته كيف وقد فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة انما تؤثر بالفعل فيجب صدور الاثر عند انضمام الارادة واما بالنظر الى نفسها وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك فلا يكون الا جايز التاثير فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات وملخصه ان تاثير الصفة المسماة بالتكوين بالنظر الى نفسها انه كان على سبيل الجواز فلا تتميز عن القدرة وان كان على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارا بل موجبا لا ينفى الايجاب بالاختيار ولا ينافي الاختيار كما تقرر عندهم لانا نقول معنى الايجاب بالاختيار انه تعالى اذا اراد خلق شي من مقدوراته كان صدور ذلك الشي عنه واجبا وحينئذ يرجع الى ان تاثير التكوين بالنظر الى نفسه جايز لا واجب تتمة اشتهر عن امام اهل السنة ابي الحسن الاشعري القول بان التاثير نفس الاثر وان التكوين نفس المكون وذهب الماتريدية وغيرهم الى ان التاثير غير الاثر وان التكوين غير المكون لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كمغايرة الضرب للمضروب والاكل للماكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا ومخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتاثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشيا ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قايما بذات الله تعالى ضرورة امتناع قيام المكون الذي هو عينه بذاته تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق للسواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد وهذا السعد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما تكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصلح ان يكون محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيا فليس هاهنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون لتلزم تلك المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق

ولعارضها

ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمع في الخارج اجتماع القابل والمقبول كالجسم مع السواد بل الماهية اذا كانت فباب خرجت من العدم الى الوجود فكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الراي الا باثبات ان تكون الاشيا وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على اثبات صفة حقيقية قايمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق هاهنا ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحيا والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من خصوصيات الافعال صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ما ورا النهر وفيه تكثير للقدما جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احيا وبالموت يسمى اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات انتهى وهو كلام بالغ في النهاية في التحقيق والتدقيق وبالله المعونة وبيده التوفيق ولما انهى الكلام على ما فصله من القسم الثالث من القسم الاول شرع في القسم الرابع منه وهي الصفات المعنوية فقال عاطفا على الوجود باسقاط حرف العطف في جميعها حي اي ومما يجب لله تعالى اتصاف ذاته بالحياة اذ انه علم من الدين بالضرورة وثبت في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولانا وبلوا ان الباري حي وسميع وبصير وانعقد اجماع اهل الاديان بل جميع العقلا على ذلك وقد يستدل على حياته تعالى بانه عالم قادر لما سياتي وكل عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب من الكمالات ثبت له بالفعل لبراته عن ان يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى الحكم بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال قاله السعد وهذا التقرير لا يحتاج الى الالباب الى ان الصمم والعمى اضداد للحياة والسمع والبصر لا اعدام ملكات وان من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها لكن لا بد من بيان ان الحياة في الغايب تقتضي صحة السمع والبصر وغاية ما تشبثوا به في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم بان الحي ولا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار ما يتصف به ان لم تقم به افات ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضا بمثل ذلك في حق الباري تعالى واوضح من هذا ما اشار اليه حجة الاسلام من انه لا خفا ان ذات المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لا يتصف بها

فلولم يتصف الباري بها لزم ان يكون انسانا بل غيره من الحيوانات اكمل منه تعالى وهو
باطل قطعا ولا يرد عليه النقض بكل الماشي والحسن الوجه لان استحالته في حق
الباري مما يعلم قطعا بخلاف السمع والبصر والغرض من تكثير وجوه الاستدلال
في امثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق فان الاذهان متفاوتة في القبول
والاذعان ربما يحصل للبعض الاطمينان ببعض الوجوه دون البعض او باجتماع
الكل او عدة منها مع ما في كل واحد من مجال المناقشة كما يعلم مما قدمناه عند قوله
بدى انا السمع واما الاعتراض حينئذ بانه لا سبيل الى استحالة النقص والآفة
على الباري تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء في ثبوت
الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا فان حاجة
الى سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها فجوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لا اطلاع
الاجماع عليه اولا يراه حجة اصلا او يعتقد انه لا يصح في مثل هذا المطلوب التمسك
به وبسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري حيا
سميعا بصيرا وبالجملة لما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا ثبت على قاعدة اصحابنا
له تعالى صفات قديمة هي الحياة والسمع والبصر على ما مر في العلم والقدرة فان قيل
لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لاستناع السمع بدون
المسموع والابصار بدون المبصر قلنا ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة
لها تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يجعل هذه شبهة من قبل المخالف
بانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع
والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى وهي انه لو كان حيا سميعا
بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه اللزوم ان الحياة اعتدال نوعي للمزاج الحيواني
على ما سبق او صفة تتبعه مقتضية للحس والحركة الارادية وقد عرفت ان المزاج
من الكيفيات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تاثر الحواس
المحسوسات او حالة ادراكية تتبعه وليس الحواس الا قوى جسمانية والجواب
انا لا نسلم كون الحياة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة به في الشاهد
فضلا عن الغائب غاية الامر انهما في ذاك هو تقارن ما ذكرتم ولا حجة في مجرد
المقارنة على الاشتراطات قلنا المقام مقام اثبات انه حي فما بالكم ضممت
اليه اثبات انه سميع وبصير مع انهما ما اثبات بحثه قلنا اشارة الى ان بعض
المحققين جمع بينهما في بعض الاثبات لا تحاد دلالة اثباتهما وعليه فكان المناسب
جمعهما في موضع واحد وانما فرقهما لضرورة النظم ثم اشار الى اثبات اتصافه بالعلم
فقال علم تعالى نعبد بمعنى ما علم يعني وما يجب له اتصاف ذاته بالعلم كما اتفق عليه
جمهور العقلا والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان احدهما انه تعالى فعل افعالا محكمة

تعالى علم

منقنا

منقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الصغرى فبالضرورة وتنبيه عليه ان من راى
خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبي عن معان دقيقة واغراض صحيحة
علم قطعا ان فاعلها عالم واما الكبرى فلما ثبت من انه خالق الافلاك العظام
بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على
اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام ولا يفي بتفاصيلها
الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية
وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يعبر الى الكنه سبيلا
فكيف اذا رقي الى عالم الروحانيات من الارضيات والسماويات والى ما يقول به الحكما
من المجردات ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي
تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السما من ماء فاحيى به الارض بعد
موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السما والارض
لآيات لقوم يعقلون فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه
الآثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وانها ملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث
لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور
والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فجل آثار المؤثرات من غير العقلا بل كلها
كذلك وايضا قد استدع جمع من العقلا الحكما عجايب خلقة الحيوان وتكون تفاصيل
الاعضا الى قوة عديمة الشعور سموها المصورة والعقلا لا يخفى عليهم الضروري
فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار
على لطايف الصنع وبدايع الترتيب وحسن الملايمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه
الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم
بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفا الضروري
على بعض العقلا جايز فان قيل لم لا يكفي في صدور تلك الآثار على غاية من
الاحكام والاتقان الظن فلا تكون دالة على خصوص علم المؤثر قلنا تكرر تلك
الآثار وتكثرها مع انتفا وجه الخلل عنها في جميع مواقعها مانع من كون الفاعل به
ظانا لا عالما على انه يكفي في اثبات غرضنا ثبوت التصور كما لا يخفى فلينا ملزوما فيهما
انه تعالى قادر وفاعل بالقصد والاختيار كما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود
لاستحالة توجه القصد والارادة من الفاعل الى ما لم يعلم فان قيل نتقض الوجهان
بانه قد يصدر عن الحيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير
معايشها كما في النحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب
مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لا نسلم انها
فاعلة على طريق التاثير فان معتقد اهل السنة ان الله هو علام بخلق كل شي

لاتاثير لغيره في شيء اثاثات في الافعال التي يتصف بها العقلاء وغيرهم كلها منسوبة الى
الله عز وجل خلقا واختراعا وان نسبت اليهم مباشرة وكسبا من تمسك بالتأثير اليه على
ما ستسمع تحريره في مباحث الافعال فاذن دع اثبات تلك الافعال شاهدا على علم
موجدها الحقيقي اذ هو المختبر لا الصوري لخلوه في نفس الامر عن التاثير الاختراعي
وان اتصف بالكسبي سلمنا ان موجد هذه الاثار وهو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان
يكون فيها من العلم قدر ما تهتدي به الى ذلك اما بان يخلقها الله تعالى عالمة
بذلك الفعل او يلهمها علم حسن ذلك الفعل فان قلت فهل الوجهان عندكم سواء
قلت لا فان المحققين من المتكلمين على ان طريقة الاستدلال بالقدرة والاختيار
اوكد واوثق من طريقة الاستدلال بالاتقان والاحكام لان عليها سؤال الاصحاب
وهو انه لم لا يجوز ان يوجب الباري موجودا تستند اليه تلك الافعال المتقنة
المحكمة ويكون له العلم والقدرة وان دفع بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد القدرة
فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما فلا يتم الا ببيان انه قادر مختار
او لا ايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم فرجع طريق الاتقان الى طريق
القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب فان قلت فقد تمسك طائفة من القوم
في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع فهلا فعلت كذلك
قلت لم ارتكبه لانه تمسك مردود بان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف
على التصديق بالعلم والقدرة فيدور فان اجيب بمنع التوقف وسنده انه اذا ثبت
صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل
عالما رد بانه مكابرة وان اتجه في صفة الكلام على ما صرح به الامام واذ قد ظهر
الحق فلا تلوث الطرس بنجاسة استدلال الفلاسفة على اثبات علمه تعالى وبين
التوقيف ثم اشار الى اثبات اتصافه تعالى بالقدرة فقال قادر اي ومما يجب
له تعالى اتصاف ذاته بالقدرة والمشهور بين القوم ان القادر هو الذي ان شاء
فعل وان شاء ترك ومعناه ان يكون متمكنا من الفعل والترك اي يصح ان يصدر
كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند
خلوص الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين
الموجب لان الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك
اصلا ولا يصدق انه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق فان قلت
ما الداعي قلت الذي مال اليه فخر الدين الرازي ان الداعي من جنس الادراكات
وهو اما العلم او الظن او الاعتقاد ان في الفعل مصلحة ومنفعة مثلا وذهب غيره الى
انه من جنس الارادة وقيل انه نفس المصلحة والمنفعة ورد الاخير بانه لا خفا
في ان الداعي لا يلزم ان يكون مصلحة ومنفعة في نفس الامر اذ ربما تخلف المقصد

مصححة فتقدم على الفعل تنبيها ـــ الاصل المعول عليه في باب اثبات اتصاف
ذات الباري تعالى بالقدرة انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم
انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث
وجدت في الازل العلة دون المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان سلسلة الحوادث
تستند الى الباري تعالى بلا واسطة وذلك بان نبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم
حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون او نبين امتناع ان يكون موجبا بالذات
ويكون سلسلة معلولاته قديم مختار تستند اليه الحوادث وهذا ما اخترنا عليه
النفس او حركة سرمدية تكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات لحدوث
الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة وجود
حوادث لا نهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة في بحث حدوث العالم وسبق
ثم ايضا بيان استحالة ازلية الحركة قال الامام المرشد رحمه الله تعالى دخول
حوادث لا نهاية لاعدادها على التعاقب في الوجود معلوم البطلان باوائل العقول
وكيف نتصرم بالواحد على اثر الواحد ما انتفت عنه النهاية كالدورات التي قبل هذه
الدورة التي نحن فيها على ما تزعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه ولم يزل
دورة قبل دورة الى غير اول ووالد قبل ولد وبذر قبل زرع ودجاجة قبل بيضة
وهذا كالحكم على اثبات حوادث لا آخر لها كنعيم الجنان فانه ليس تقضيا لوجود ما لا
يتناهى وهذا كما اذا قيل لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله دينارا ولا اعطيك دينارا
الا اعطيك قبله درهما لم يتصور ان يعطيه على حكم شرطه درهما ولا دينارا وكذلك اذا
قال لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك بعده درهما
وبالجملة فالحدوث ينافي نفي الاولية ولا ينافي نفي الاخرية قال السعد لتمام ذلك
تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر الى احد الامرين المذكورين كما ذكر في المواقف
من انه لو لم يكن قادرا لزم اما نفي الحادث او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل
او تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد حادث اصلا فهو الامر الاول وان
وجد فان لم يستند الى مؤثر فهو الثاني وان استند فانه لم ينته الى قديم فهو
الثالث وان انتهى فلا بد من قديم موجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل
وهو الرابع لانا نقول ـــ هذا ايضا تقرير للاستدلال المشهور الا انه بزيادة
مقدمات لا حاجة اليها وهي الشرطيات الثلاث الاول لان الكلام في قادرية
القديم الذي اليه ينتهي الحوادث مع ان التالي في الشرطيات الاولى غير المتقدم ولذا
عدل عنه وكيف وان خبت قلت ـــ اى في تقرير هذا الاستدلال لو كان الباري
موجبا بالذات لزم قدم الحادث اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل
ثم انه لا يتم الا بما ذكرنا على ما اعترف به حيث قال واعلم ان هذا الاستدلال يعني على

المتغيرين لانم الان يثبت حدوث ما سوى الله تعالى وامتناع قيام حوادث متعاقبة
لا نهاية لها بذاته او بسبب في الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوق باخر
لا الى نهاية بحفوظ حركة دايمة وذلك بانه لو لم يثبت ما ذكر لم نضع الشرطية الرابعة
من التقرير الاول ولم يلزم المحال المذكور في التقرير الثاني لجواز ان تنتهي الحوادث
الى قديم انتهى الثاني قال ايضا للاصحاب في اثبات اتصاف الواجب تعالى بالقدرة
وقيامها بذاته المقدس ادلة احدها ان تاثير الواجب في وجود العالم عن ان
يكون بطريق القدرة والاختيار اذ لو كان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا واسطة
او بواسطة قديم آخر فيلزم قدم العالم وقد ثبت حدوثه واما بواسطة حادث فينتقل
الكلام الى كيفية صدوره ويتسلسل الحوادث وقد ثبت بطلانها ثانيها انه لما ثبت
وجوب الصانع وابطال التسلسل ووجب انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا
مختارا والا فاما ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم التخلف حيث وجد في الازل ولم يوجد
الحادث اولا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا باخر لا الى نهاية وقد تقرر بطلانه
ثالثها لو كان موجد العالم وهو الله سبحانه وتعالى موجبا بالذات لزم من ارتفاع
العالم ارتفاعه بمعنى ان يدل ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم حينئذ تكون من
لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع
الواجب محال فتعين ان يكون تاثيره في العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم
والايجاب رابعها اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص كل بما له من اللون
والشكل والطعم والرايحة وغير ذلك لا بد ان يكون بمخصص لامتناع التخصص بلا مخصص
فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمية او شيا من لوازمها لكونه مشتركا بين
الكل فتعين ان يكون امرا اخر فينتقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان تتسلسل
المخصصات وهو محال او تنتهي الى قادر مختار بناء على ان نسبة الموجب الى الكل
على السوا وهو المطلوب خامسها ان ما عدا الحيوانات واعضايها على صورها
واشكالها يجب ان يكون قادرا مختارا اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا خارجا موجبا
لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى
الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزا البسيط على السوية وعلى شكل كرات منضودة
بعضها الى بعض ان كانت النطفة مركبة من البسايط لمثل ما ذكر سادسها ان
اختصاص الكواكب والاقطاب بما لها لو لم يكن قادرا مختارا بل موجبا بالذات
لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزا البسيط على السوا السوية
وهذه الستة قد يناقش فيها بما لا يخفى على المتامل فيها بعد وقوفه على قواعد
الفلاسفة انتهى اقول تمسك بعض الاصحاب في اثبات كون الباري تعالى
قادرا عالما حيا بالاجماع وبالنصوص القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة

والعلم

١٢٩

والعلم والحياة ونحوها صفات كمال واضدادها من العجز والجهل والممات سمات نقص
يجب تنزيه الله تعالى عنها وبان صانع العالم على ما فيه من لطايف الصنع وكمال الانتظام
والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة واعترض على تمسكه الاول بان مرجع الادلة السمعية
الى الكتاب ودلالة المعجزات وللناس في تمام الافتقار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون
الباري قادرا عالما فيه تردد وتامل وعلى تمسكه الثاني بانه فرع جواز اتصافه بها
وكونها كمالات في حقه ووجوب اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي
ربما يناقش فيها وعلى تمسكه الثالث بانه مبني على ان ما نشاهده من امر السما
والارض مستند الى الواجب بلا واسطة لا الى بعض معلولاته على ما تزعمه الفلاسفة
فيتهم انه قال السعد ولكن من كان طالب الحق غير هايم في اودية الضلال ربما يستفيد
من مجموع هذه الوجوه القطع واليقين بلا احتمال انتهى ولما انتهى الكلام على كونه تعالى
قادرا شرع في اثبات اتصافه تعالى بالارادة فقال مريد اي ومما يجب له تعالى
اتصاف ذاته بالارادة المتقدم بيانها وقد اتفقت المتكلمون والحكما وجميع الفرق على
اطلاق القول بانه تعالى مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبيا ودل عليه
ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما
للطرف الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف
الذي يريده لكن كثر الخلاف في معنى ارادته تعالى فعندنا صفة قديمة زايدة على
الذات قايمة به على ما هو شان ساير الصفات الحقيقية لان تخصيص بعض الاضداد
بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استوا نسبة الذات
الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص
وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة
وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وساير الصفات شانه التخصيص
والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الاخر وقد سبق هذا في بحث
المغايرة فعد اليه ان احتجته وعند الجبايية صفة زايدة على الذات قايمة لا بمحل
وبطلانه واضح اذ ما يقوم بنفسه لا يكون صفة فهو قول سخيف وعند معتزلة
البصرة ان ارادته حادثة قايمة بنفسها لا بمحل وبطلانه يعلم مما قبله واما ما ذكر من
ان العرض لا يقوم لا بمحل فيرد اليه مع صحته في نفسه ان الكلام مفروض في صفات
الباري جل وعلا وهي ليست من قبيل الاعراض وعند النجار من المعتزلة ارادته تعالى
صفة سلبية هي كونه غير مكره ولا ساه ورد بانه يوجب كون الجماد مريدا واجيب
بانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى فقط نعم يرد ان مجرد ما ذكر لا يكفي في
التخصيص فليتدبر وعند الكعبي من معتزلة بغداد ارادته تعالى لفعله علمه به
ولكونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون مامورا به لا يكون

مراد له ويرده مع كونه نزوعا للفلاسفة في نفي كون الواجب فاعلا على سبيل القصد والاختيار
انه مخالف للنصوص الدالة على ان ارادته تعالى تتعلق بشيء دون شيء في وقت
دون وقت وانه قد امر للعباد بما لم يشاء منهم قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولو شاء ربك لامن من في الارض
جميعا وعند ضرار ارادته تعالى نفس ذاته وفساده بيّن مما مر ورده تخالف الذات
والحي وعند الكرامية ارادته تعالى صفة حادثة قائمة بالذات وهو فاسد لما مر
ولما مر من استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ولان صدور الحوادث عن الواجب
لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة فيلزم الدور او التسلسل لا يقال استناد الصفات
الى الذات انما هو بطريق الايجاب دون الاختيار فلم لا يجوز ان يكون البعض
منها موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا لانا نقول ح يلزم من تعاقب حوادث
لا بداية لها وقد عرفت استحالته ولان تلك الشروط اما صفات البارئ فيلزم
حدوثه لان ما لا يخلو عن الحادث حادث او لا فيلزم افتقاره في صفاته وكمالاته
الى الغير وعند محققي المعتزلة ارادته تعالى هي علمه بما في الفعل من المصلحة ويسمى
الداعي الى الفعل واختاره ركن الخوارزمي في الشاهد والغائب جميعا وابو الحسين
في الغائب خاصة قالوا والداعي منحصر في العلم والظن والاعتقاد باشتمال الفعل
والترك على المصلحة لكنه لما امتنع في حق البارئ تعالى الظن والاعتقاد تعين ان
الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واحتجوا بما اقوله ان الارادة فعل المريد
قطعا واتفاقا فيقال فلان يريد هذا ويكره ذاك ولهذا يمدح ويثاب عليها ويذم
ويعاقب عليها وقال الله تعالى تريدون ثواب الدنيا والله يريد ثواب الاخرة
وقال تعالى منكم من يريد ثواب الدنيا ومنكم من يريد ثواب الاخرة فهذا الفعل لو كان
عين الداعي لكان للفاعل شعور به ضرورة ان الفاعل هو المؤثر في الشيء بالقصد
والاختيار وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لانا لا نشعر عند الفعل
او الترك بمرجح سوى الداعي الخالص او المترجح على الصارف والجواب انه ان اريد
بكونه فعلا للمريد مجرد استناده اليه كما في قولنا فلان يقدر على كذا ويعجز عن كذا
فهذا لا يقتضي كونه اثرا صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به وان
اريد انه اثر له بطريق القصد والاختيار فممنوع ولا نسلم دعوى الاتفاق على
تحقيق ذلك كيف ولو كان كذلك لاحتاجت الى ارادة اخرى وتسلسلت وترتب
الثواب والعقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال او بتحصيل
الدواعي او نفي الصوارف او نحو ذلك مما للقصد فيه مدخل وان المدح والذم على
الشيء فلا يقتضيان كونه فعلا اختياريا وهو ظاهر ثم لا نسلم انه لا شعور لنا بمرجح
سوى الدواعي بمعنى اعتقاد المصلحة والمنفعة بل نجد من انفسنا حالة ميلانية

منبعثة

منبعثة عن الدواعي او غير منبعثة هي السبب القريب في الترجيح والتخصيص فدعوى
كون الارادة مغايرة للداعي اجدر بان تكون ضرورية ولهذا تتمة وعند الفلاسفة
ارادته تعالى هي العلم بالنظام الاكمل وقد سلف بسطه ورده تنبيهان الاول
للقوم هنا اشكالات ياتي التعرض لها وللاجوبة عنها في بحث التعلقات الثاني
مذهب اهل الحق ان كل ما اراده الله تعالى فهو كائن وان كل كائن فهو مراد له
تعالى وان لم يكن مرضيا ولا مامورا به بل منهيا عنه وهذا ما اشتهر عن السلف
ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وخالفت المعتزلة في الاصلين ذهابا الى انه يريد
من الكفار والعصاة الايمان والطاعة ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريدها
وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبائح وسياتي الرد عليهم في مباحث الافعال ان
شاء الله تعالى ثم اشار الى اثبات اتصاف ذاته تعالى بالسمع والبصر بقوله سميع
بادراج الباء للوزن وبصير يعني ومما يجب له تعالى اتصاف ذاته بصفتي السمع
والبصر لما مر في بحث اتصافه بالحياة فقد انبه واشار بقوله ما يشا يريد الى كل
ما هو مشيء لله تعالى فهو مراد له كما ان كل ما هو مراد له فهو مشيء له الى اتحاد
المشية والارادة والرد على من فرق بينهما وهم الكرامية خاصة حيث جعلوا
المشية صفة واحدة ازلية تتناول ما يشاء الله بها من حيث يحدث والارادة حادثة
متعددة بتعدد المرادات فان قلت فوجه استفادة الرد من هذه العبارة
خفي قلت توضيحه ان التقدير ما يشاؤه الله من حيث هو مشيء هو بعينه الذي
يريده من تلك الحيثية والكرامية لا تقول باتحاد الحيثية كما لا يلتبس على ذي فهم
واشار الى اثبات اتصاف ذاته تعالى بالكلام بقوله متكلم اي ومما يجب له تعالى
اتصافه بصفة الكلام اذ قد تواتر القول بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم
بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم حتى
يلزم الدور في الصحة وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع
والبصر وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعني الحي العالم القادر
نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه
نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كما في السكوت فلا خفا في ان التكلم كمال
غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاعتراض والجواب ههنا كما مر
في السمع والبصر وبالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون البارئ تعالى
متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه كما سيجيء تفصيله في بحث صفة
الكلام تنبيه لا يتوهم من تعرضنا للمشتقات بعد تعرضنا لمبادي الاشتقاق انا نقول
بثبوت الاحوال على ما ذهب اليه القاضي ابو بكر وامام الحرمين منا وابو هاشم
واتباعه من المعتزلة فانه خلاف مذهب الجمهور وانما النكتة فيه الاشارة الى رد قول

مطلب عدم القول بثبوت الاحوال

من جوز قيام صفات البارى تعالى بغيره على ما يتوهم من ما ذهب اليه المعتزلة
قيام صفة الكلام بغيره تعالى تمسكا من قال بالحال عرفها بانها صفة غير موجودة
ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود فقوله صفة احترز به عن الذات فان الذات
ليست بحال وقوله غير موجودة في نفسها احترز به عن الصفات الموجودة
في نفسها وقوله ولا معدومة احترز به عن الصفات العدمية كالسلبية
وقوله قائمة بموجود احترز به عن الصفات التي هي غير موجودة في نفسها وغير
معدومة وغير قائمة بالموجود كامتناع العلم بشريك البارى واعترض على
هذا التعريف بانه انما يستقيم على رأي اصحابنا القائلين بعدم شيئية المعدوم
واما على رأي ابي هاشم واتباعه من المعتزلة القائلين بشيئيته فلا يستقيم على
اصلهم فان من الاحوال ما يثبت في العدم كالجوهرية لانها عندهم حاصلة للذات
حالتي الوجود والعدم فهي اذن كانت صفة لغير موجود فيكون الحد قاصرا غير
جامع فيكون باطلا واجيب بانهم لما قالوا قائمة بموجود فقط فيجوز ان تكون
قائمة بموجود وبمعدوم والجوهرية كذلك وبانه مبني على رأي اصحابنا فقط وهي
لا تكون عندهم قائمة الا بموجود وبانه تعريف بالاخص وقد جوزه جماعة ثم
اتفق الجمهور وامام الحرمين اخيرا وهو الحق ان شاء الله تعالى على نفي الحال
وقد عرفت معناه وقال بثبوتها القاضي وامام الحرمين اولا وابو هاشم واتباعه
من المعتزلة تمسك الجمهور بان بديهة العقل حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه فاما
ان يكون له تحقق بوجه ما او لا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم
ولا واسطة بين القسمين اللهم الا ان يفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكر فحينئذ
قد تثبت الواسطة ويصير البحث لفظيا واحتج المثبتون للحال بوجهين الاول
ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات والاشتراك الماهيات متخالفة بوجه
وما به الاشتراك اعني الوجود غير ما به الامتياز فوجود الاشياء مخالف لماهياتها
والوجود ليس بموجود لانه لو كان موجودا لكان مساويا لغيره في الوجود لان
الوجود مخالف للماهيات بوجه ما وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود
المشترك بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغاير لخصوص ماهية الوجود
التي بها الامتياز فيكون للوجود وجود اخر ويزيد وجوده على ماهيته ويلزم
التسلسل ولا معدوم لان العدم مناف للوجود والشيء لا يتصف بما ينافيه فيكون
الوجود لا موجودا ولا معدوما وهو وصف للموجود فيكون الوجود وصفا قائما بالموجود
وليس بموجود ولا معدوم فيكون حالا الثاني ان السواد يشارك البياض في
اللونية وليس الاشتراك في الاسم بل في المعنى ويخالفه في فصله المختص به وهو
الذي عبر عنه بالسوادية فان وجد اللونية التي هي الجنس والسوادية التي هي الفصل

المختص به

تعريف الحال

الرابع عشر

١٢١

المختص به يجب ان يكون احدهما قائما بالاخر لانه لو لم يقم احدهما بالاخر لاستغنى
كل واحد منهما عن الاخر واذا استغنى كل واحد منهما عن الاخر امتنع ان يلتئم
منهما حقيقة واحدة واذا كان احدهما قائما بالاخر لزم قيام العرض بالعرض
وان عدم الجنس والفصل او عدم احدهما لزم تركيب الموجود من المعدوم وهو
ظاهر الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود موجود قولهم لو كان الوجود
موجودا لساوى غيره من الماهيات في الوجود وخالفها في خصوصيتها فيلزم
ان يكون للوجود وجود اخر ويزيد وجوده على ماهيته فيتسلسل قلنا تميز الوجود
عن ساير الموجودات بقيد سلبي وهو ان وجود الوجود ليس بعارض للماهية
بل وجود الوجود عينه فلا يلزم التسلسل وللقائل ان يقول ان الوجود ليس بموجود
في الخارج فان الموجود شيء له الوجود وذلك الشيء اما نفس الوجود او غيره
وكلاهما محالات اما الاول فلامتناع نسبة ثبوت الشيء لنفسه لان ثبوت الشيء
للشيء نسبة تقتضي تغاير المنتسبين واما الثاني فلامتناع ان يكون الوجود غير
الوجود بل الجواب ان الوجود لا ترد عليه هذه القسمة وهي قولنا اما ان يكون
الوجود موجودا او معدوما لامتناع انقسام الشيء الى الموصوف به وبما ينافيه
اذ لا يصح ان يقال السواد اما اسود او ابيض والضرب اما مضروب او ليس
بمضروب ولئن سلم ان الوجود يقبل هذه القسمة فنختار ان الوجود موجود في
الذهن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا والجواب عن الثاني
بان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم لكن قيام احداهما بالجسم
موقوف على قيام الاخرى به ولا نسلم انه لو لم يقم احداهما بالاخرى استغنى كل منهما
عن الاخرى فانه اذا لم تقم احداهما بالاخرى وكان قيام احداهما بالجسم موقوفا على
قيام الاخرى به تكون احداهما محتاجة الى الاخرى فلا تستغني كل منهما عن الاخرى
او احداهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بالتي قامت بالجسم قولهم فيلزم قيام
العرض بالعرض قلنا مسلم وامتناع قيام العرض بالعرض ممنوع او نقول
التركيب بين اللونية والسوادية في العقل وكل منهما موجود في العقل لا في الخارج
فلا يكونان قائمتين بالموجود في الخارج فان الجنس والفصل والنوع جميعا موجودة
في الخارج بوجود واحد فان جعل الجنس والفصل بعينه جعل النوع فلا يكون
حالا وفيه نظر فانه لو كان التركيب في العقل يلزم ان يكون في الخارج ايضا لان
المركب من الجنس والفصل مركب في الخارج والا يلزم ان يكون صورتان عقليتان
مطابقتين لامر بسيط في الخارج وللقائل ان يقول المركب من الجنس والفصل
انما يلزم ان يكون مركبا في الخارج اذا كان الجنس والفصل ماخوذين من اجزاء
خارجية كالحيوان الناطق واما اذا لم يكن الجنس والفصل ماخوذين من اجزاء

العقل
خارجيه فلا يلزم ان يكون المركب من الجنس والفصل مركبا في الخارج كجنس
وفصله فان ماهية العقل مركبة في الذهن بسيطة في الخارج ولا امتناع في ان
تكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط في الخارج لا بمعنى مطابقته لاجزائها
ثاني مطابقته للاجزاء لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان كل منهما مطابقة له اما
اذا كان المجموع مطابقا له فلا فان قلت فهل لهذا الخلاف ثمرة قلت نعم
تظهر ثمرته في تقسيم المعلومات فعلى راي من لم يثبت الحال المعلوم اما موجود
في الخارج واما معدوم فيه لان المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج وهو الموجود
او لا يكون متحققا فيه وهو المعدوم وعلى راي مثبتيها المعلوم اما متحقق في الخارج
او لا الثاني المعدوم والاول اما ان يتحقق باعتبار نفسه مع قطع النظر عن
غيره اي لا يكون تحققه تابعا لتحقق غيره وهو الموجود واما ان يتحقق باعتبار
غيره اي يكون تحققه تابعا لتحقق غيره وهو الحال كالاجناس والفصول
فان قلت الاول التعبير بدلها بالصفات المشتركة والصفات المميزة قلت
نعم على انحلا ضروره في ان تحمل الاجناس والفصول على غير ما هو المصطلح عند
المنطقية لان ذكر الاجناس والفصول مثال لا لحصر الحال فيها واما جعل بعض
المتاخرين من ثمراته تقسيم الصفات الى معاني ومعنوية على راي مثبتيها
والى معاني فقط على راي نفاتها فممنوع كونه ممنوعا لما مر لا ينهض ثمرة
له قلنا لما سياتي في مباحث التنبيه ان شا الله تعالى ما يعلم منه رد قوله
رجح طريق مثبتي الحال بان القول بنفيها يسد باب التعليل والحدود والمقدمات
الطبيعية في الادلة وان قال نبه بعض المتاخرين انه ظاهر ولما فيه نعاه الصفات
من المكليين بشبهه وهم تمسكهم منها انها اما ان تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث
بذاته وخلوه في الازل عن العلم والقدرة والحياة وغيرها من الكمالات وصدورها
عنه بالقصد والاختيار او بشرابط حادثة لا بداية لها والكل باطل بالاتفاق
واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدما وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت
النصارى بزيادة قديم فكيف بالاكثر اشار الى الجواب عنه اثباتهم الصفات
الاستيثابية تعالى بعد تقرر الواجب لذاته تعالى وتقرر قيام صفاته
الثبوتية بذاته العلية اضرب بانه يدفع عنك اشكال تعدد القدما ان تقول
صفات الذات اي الصفات القايمة بذات الواجب المتقرر زيادتها عليه
خارجا لا السلبية فانها غير كلية بمركب ولا النفسية فانها عين على ما ياتي
فرعيه كالوجود ليست تلك الصفات بغير بالجر بالباء الزائدة في خبر
ليس وعدم التنوين لنية الاضافة والتقدير ليست غير الذات على حد قوله
بين ذراعي وجبهة الاسد ام هي العطف على بغير بعض الواو وعلى انها بعد
النفي

النفي والنهي تاتي لعموم الامرين او الامور ايضا اي وليست تلك الصفات بعين
الذات الواجب الوجود تعالى وحاصله انا لا نسلم تغاير الذات مع الصفات بل
ولا الصفات بعضها مع البعض فلا يلزم التعدد والتكثر ولا قدم الغير ولا تكثر
القدما على انا لو سلمنا التغاير والتعدد بدون التغاير منعنا استلزام القول
بازلية الصفات للقول بقدمها لكونه اخص صفات القديم هو الازلي القائم بنفسه
ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل
اذا كانت قديما بالقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني
بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر كان فيما
ذاتيا او زمانيا فلا نسلم ذلك في الصفات بل في الذات خاصة اعني ما بنفسها
والنصارى ولكن لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكنه لزمهم القول بذلك حيث
اثبتوا الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة وسموا الاول بالاب والثاني
بالابن والثالث بروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى
عليه الصلاة والسلام فجوزوا الانفكاك والانتقال على الصفات فكانت ذوات
متغايرة وقوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله تعالى لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلاثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهة ثلاثة فاين
هذا القول من القول باله واحد له صفات كمال تختص بها كما نبه عليه السعد التفتازاني
وللقايل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بالمعنى الاتي بيانه للقطع بان
مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكثرة مع
ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة
في كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى ان يعني في الجواب
ان يعدل عن جوابهم الذي انتحله في النظم الى ان يقال ان المستحيل تعدد ذوات
قديمة لا ذات وصفات له وان لا يجترا على القول بكون الصفات واجبة الوجود
لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى
وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته
يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة
في قدم الممكن اذا كان قايما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم
الها حتى يلزم من وجود القدما وجود الالهة وكونه فاعلا بالاختيار عنه
القايل به انما هو في غير صفاته على هذا القول لكن ينبغي ان يقال انه تعالى
قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدما لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته
موصوف بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة
الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها

تنبيه المغايران هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بمكان او زمان او بوجود
وعدم وقيل هما ذاتان ليست احدهما الاخرى بالحد وتفسيرهما بالشيئين او الموجودين
او الاثنين فاسد لان الغيرين من الاسما الاضافية ولا اشعار في هذا التفسير بذلك فانه
صاحب النص وكذلك تفسيرهما بالشيئين منتقض ان احدهما ليس هو الاخر
لصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد وزيد مع راسه مع انه لم يقل احد بكون
الجزء غير الكل الا جعفر بن حرب من المعتزلة وعد هذا من جهالاته لان العشرة
اسم لمجموع متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه
لانه من العشرة ولو وجدت العشرة بدونه وله ايضا كل الشي ليس غيره لان
الشي لا يغاير نفسه واعجب من هذا لو كان الغيران هما الاثنين لكان الغير
اثنا والاثنين ليس بمستعمل وللغير مستعمل والحق قول امام الحرمين ان ايضاح
معنى الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قاطعة سمعية فلا نقطع
ببطلان قول من قال كل شيئين غيران نعم نقطع بالمنع من اطلاق الغيرية
في صفات الباري تعالى وذاته لاتفاق الامة على ذلك ثم قال ولا نتحاشى من
اطلاق القول بان الصفات موجودات وان العلم مع الذات موجودان ولذا امتنع
الصفات فظهر ان القول بالتعدد لا يتوقف على القول بالتغاير فيتلخص ان الغيرين
كون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الاخر اي يمكن
الانفكاك بينهما واما العينية فهي الاتحاد في المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان
نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشي بحيث لا يكون مفهومه مفهوم
الاخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع
البعض ومن هنا اندفع ما يقال هذا الذي قاله الناظم رفع للنقيضين وفي الحقيقة
جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحا مثلا اثبات للعينية ضمنا واثبات العينية ضمنا
مع نفيها صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحا جمع بينهما لان المفهوم
من الشي ان لم يكن هو المفهوم من الاخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما
واسطة ووجه الاندفاع بنا على ما مر منكشف لا سترة به واضح ايضا بتجويز
ان يكون مرادهم ان الصفات ليست عين الذات بحسب المفهوم ولا غيره بحسب
الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد
بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا
الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه
لا يفيد ورده سعد الدين بانه انما يصح في مثل العالم والقادر والمريد بالنسبة الى الذات
لا في مثل العلم والقدرة والارادة من الصفات التي هي مبادي تلك المشتقات ثم ذكر
الكلام انما هو فيه لا في الاجزا الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد

في النص

في النص ان كون الواحد من العشرة العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد
من المتكلمين سوى جعفر بن حرب من المعتزلة وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد
ذلك من جهالاته لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان
الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة ولو وجدت العشرة بدونه ولو
كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها انتهى كلامه وفيه ما اشار اليه السعد
اجمالا وما بسطناه يتعلق الزاويه يسر الله جمعه وكماله تتمه اعترض
سعد الدين تفسير المشايخ الغيرية بما مر بانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين
انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم
الصانع لاستحالة عدم الصانع ولا يتصور وجود العرض كالسواد مثلا بدون
المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة
بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل
والذات بدون الصفة وما ذكر من استحالة بقا الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد
لان المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر ولو بالفرض واذ كان محالا
والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل
فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون
العشرة اذ لو وجد لما كان واحد العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر
وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بنا
على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم
مثلا ثم يطلب اثبات البعض الاخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم في
العرض مع المحل ولو اعتبروا وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب
والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين لان الغيرين من الاسما الاضافية
ولا قائل بذلك وحاصله ان ما ذكروه من التعريف فاسد العكس ان ارادوا صحة الانفكاك
من الجانبين لان العالم مع الصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما وكذا العرض مع
المحل وفاسد الطرد ان اكتفوا بجانب واحد لصدقه على الجزء مع الكل وعلى الذات مع
الصفة واجيب بان الانفكاك في العالم مع الصانع مبني على ان المراد صحة
الانفكاك بحسب الوجود والعدم كما هو ظاهر كلام شرح العقائد لانه لم يتعرض
للانفكاك في الحيز اما على ما في صدر التنبيه من تعميم الانفكاك الى ما يكون بحسب
الوجود او الحيز فلا اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة
تحيز الصانع ولان الانفكاك بالذات مع الصفة يبني ايضا على ما دل عليه
كلامهم من ان الصفة ليست غير الموصوف مطلقا اما على ما اعتقده السعد عنهم
فلا لان الصفة الحادثة غير الذات والعرضية لا توجد الذات بدونها ولا يكفي بمجرد

الاتصاف الذاتي الواجب ايضا عن اصل الايراد بان المشايخ ارادوا بجواز الانفكاك الصانع
جواز ان لايكون احدهما ثابتا بالآخر او بمحله ولا متقوما به فيه نظر العالم مع
وهو ظاهر وكذا العرض مع المحل الجواز ان لايكون ثابتا به بان ينعدم مع بقا محله
وتمنع الصفة مع الذات لان الصفة قائمة بها والصفات مع بعضها لان بعضها
قايم بمحل البعض الاخر والجزء مع الكل لان الكل متقوم به ورد بانه تعسف لتعريف
اخص من المعرف لسبا دريه ومثله مما لا يلتفت اليه في التعريفات كعكسه لانه
حملها على خلاف ما يتبادر منها من غير قرينة على انه يرد عليه الاعراض
اللازمة اذ لا تنعدم مع بقا المحل ولما فرغ من مباحث الصفات شرع في بيان
تعلقاتها وانما ذكرها مراعيا شرطا مخذوفا اورد الفا في جوابه فقال **فقدرة** اي
فاذا اردت الخوض في تعلق هذه الصفات بعد الاحاطة بها فيجب عليك ان
تعتقد ان القدرة التي مر تفسيرها **بممكن** وهو هنا ما لا يجب وجوده ولا عدمه
لذاته فدخل ما لا تاتي ايجاده من الممكنات لكن
وما لا يمتنع وجوده ولا عدمه كممكن تعلق علم الله بعدم وقوعه كايمان
لا بالنظر الى ذاته بل بالنظر الى غيره الازليه بالممتنع لتعلق العلم
ابي لهب مثلا وهو اصر قولين في صحة تعلق القدرة بعدم وقوعه
وان وقف حجة الاسلام بينهما بالنظر الى امكانه في ذاته والى تعلق العلم بعدم وقوعه
احتج الاول لصحة التعلق بانه لو انتفى تعلق القدرة لاجل تعلق العلم بعدم الوقوع
للزم ان لا يكون للقدرة متعلق البته والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله وبيان
الملازمة ان الممكن اما واجب الوقوع ان تعلق علم الله بوقوعه او مستحيله
ان تعلق علمه جل وعلا بعدم وقوعه فلو منعت الاستحالة العارضة من تعلق
القدرة لمنع منه الوجوب العارض اذ هما في المنع من تعلق القدرة سواء وبه حل
في الممكنات التي تتعلق بها قدرة الله تعالى الممكنات الصادرة عن الحيوانات
بالاختيار كما سيأتي ان كما الله تعالى ودخل في الممكن الاعدام والتروك الممكنة
وقد مر فيه كلام في بحث حدوث العالم وخرج بالممكن الواجب والمستحيل
لان القدرة صفة مؤثرة ومن لازم الاثر وجوده بعد عدم فلا يقبل العدم
اصلا كالواجب لا يصح ان يكون اثرا لها والا لزم تحصيل الحاصل وما لا يقبل الوجود
اصلا كالمستحيل لا يصح ان يكون اثرا لها ايضا والا لزم قلب الحقيقة بصيرورة
المستحيل جائزا وكلاهما محال وبهذا عرفت ان لا عجز ولا قصور في عدم تعلق
القدرة الازلية بالواجب والمستحيل اذ ليسا من متعلقاتها بل لو تعلقت بها
لزم المحال لانه يلزم على هذا التقدير الفاسد ان يجوز تعلقها باعدام نفسها
بل وباعدام الذات العلية وباثبات الالوهية لمن لا يقبلها من الحوادث وسلبها
عمن تجب له وهو مولانا جل وعز واي نقص وفساد اعظم من هذا والعجب

منهنا

١٣٥

من هنا هذا المحن على بعض المبتدعة من صرح بنقيض ذلك وعلى ابن حزم
حيث حكى انه تعالى قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا فانظر اختلال
عقل هذا المبتدع كيف غفل عما يلزمه على هذه المقالة الشنيعة من اللوازم التي
لا تنحصر ولم يتفطن ان العجز انما يكون لو كان القصور جاء من ناحية
القدرة واما اذا كان لعدم متعلق القدرة فلا يتوهم عاقل ان هذا عجز وذكر الاستاذ
ان هذا المبتدع واتباعه يزعم فيما ذهبوا اليه قصة ادريس عليه الصلاة والسلام
اذ جاءه ابليس في صورة انسان وبيده قشرة بيضة وكان ادريس خياطا فقال
بين دخلة الابرة وخرجتها سبحان الله والحمد لله فقال لادريس ايقدر ربك
ان يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال في جوابه الله تعالى قادر ان يجعل الدنيا
في سم هذه الابرة ونخس احدى عينيه بها فصار اعور قال الاستاذ وهذا وان
لم نعرف من رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لكنه قد اشتهر وانتشر
وظهر ظهورا لا يرد قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس عليه الصلاة
والسلام اجوبة في مسايل كثيرة من هذا الجنس قال الاستاذ وايضاح هذا الجواب
ان يقال ان اراد هذا الخبيث بهذا السؤال ان الدنيا حال كونها على عظمها وسعتها
تجعل في القشرة حال كونها على صغرها وضيقها فلم يات بمعقول اذ الاجسام الكبيرة
يستحيل ان تدخل في حيز واحد بعد التداخل وان اراد به هل يجوز عليه ان يصغر
الدنيا حتى تسعها القشرة او يكبر القشرة حتى تسع الدنيا فهو امر معقول جائز
مقدور لله تعالى فسكت بعضهم وانما لم يفصل ادريس في جوابه لفهمه من الخبيث التعنت
والازدراء فنخس عينه وفقاها والله اعلم فان قلت كان اللائق ان يأتي في الممكن
باداة عموم اذ المعنى عليه قلت النكرة ربما عمت عموما شموليا في الاثبات ودليله
حمل بعضهم قوله تعالى علمت نفس ما احضرت وقولهم تمرة خير من جرادة فان قلت
كيف يمنع الواجب والمستحيل وتعلق القدرة بكل ممكن لا ينفي تعلقها بغيره قلت
وجه حصر تعلقها في الممكن المأخوذ من تقديم المعمول وهو بممكن على عامله وهو
تعلقت تعلقين صلوحي وهو التعلق القديم بمعنى انها في الازل صالحة للايجاد
والاعدام عند تعلق الارادة الازلية بهما فيما لا يزال وتعلقا تنجيزيا وهو التعلق
الحادث المقارن لتعلق الارادة بالحدوث كذلك وقد مر هذا حال كون هذا
للممكن الذي تعلقت به **بلا انتها هي ما** اي الممكن الذي **به تعلقت**
بان لم يخرج عنها فرد منه فاقام الظاهر مقام الضمير للضرورة وهذا اشارة الى
عموم تعلق القدرة بجميع الممكنات ودليله انه لو اختصت هي او صفة من صفاته
تعالى المتعلقة ببعض ما تصلح له لانقلب الجائز مستحيلا والتالي باطل فالمقدم مثله
وبيان الملازمة ان البعض الذي لم تتعلق به تلك الصفة مع صلاحية تعلقها

به هي في صحة تعلقها به مثل البعض الذي تعلقت به تلك تقتضي الصفه في التعلق
على جزئه منع لما علمت صحته وايضا فتخصيص الصفات ببعض ما جاز ان تتعلق به
يوجب افتقارها الى مخصص مختار لاستواء الجميع بالنسبة اليها وذلك يوجب حدوثها
وقد مر تمام البرهان على وجوب البقا والقدم لذاته تعالى ولجميع صفاته فظهر ان
اسناد عدم التناهي لتعلق القدرة بمعنى انه لا يجوز ان يخرج عنها ممكن من الممكنات
بان تتعلق دونه ولا تتعلق به اولى من اسناده اليها كما هو الواقع في عبارات
القدم وان حمله السعد على خلاف ظاهره ولفظه قدرة الله تعالى غير متناهية
اما بمعنى انها ليست لها مرتبة امتدادية تنتهي الى حد ونهاية او بمعنى انها لا يطرا
عليها العدم فظاهر لا يحتاج الى التعرض له واما بمعنى انها لا تصير بحيث يمتنع تعلقها
فلان ذلك عجز ونقص ولان كثيرات مخلوقاته ابدية كنعيم الجنات وذلك بتعاقب
جزئيات لا نهاية لها بحسب القوة والامكان ولان المقتضي للقادرية هو الذات
والمصحح للمقدورية هو الامكان على الراجح ولا انقطاع لهما وبهذا استدلوا على شمول قدرة
الله تعالى لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به ولكن توجه عليه انه لم
لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشروط لتعلق القدرة او موانع عنه وبمجرد
وجود المقتضي والمصحح لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع اجيب بانه لا تمايز للممكنات
قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف
والاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل والله على كل شيء قدير
خالف في شمول قدرة الله تعالى للممكنات طوائف منهم المجوس فقالوا انه لا يقدر
على الشرور حتى خلق الاجسام المؤذية وان القادر على ذلك فاعل اخر يسمى عندهم اهرمن
لئلا يلزم كون الواحد خيرا شريرا وقد مر ابطاله ومنهم النظام واتباعه فقالوا انه
لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح اذ لو كان خلقها مقدورا له لجاز
صدوره عنه واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك وباستغنائه عنه
والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب لا نسلم قبح شيء بالنسبة اليه تعالى كيف وهو
تصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود
الصارف وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه
لا يقدر على ما علم انه لا يقع لاستحالة وقوعه كما في الجهل وكذا ما علم انه يقع
لوجوبه والجواب ان مثل هذه الاستحالة والوجوب لا ينافي المقدورية
ومنهم ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد
حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركات وذلك لان فعل
العبد اما عبث او سفه وتواضع بخلاف فعل الرب وفي عبارة المحصل بدل التواضع
الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة او معصية او سفه وليست على ما ينبغي لان

وان جاز

وان جاز ان يجعل ذلك مثلا للعبث فلا خفاء في شموله للمعصية ايضا والجواب منع
الحصر لكثرة المصالح الدنيوية فان قيل المشتمل على المصلحة المحضة او الراجحة طاعة
وتواضع قلنا ممنوع اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير ولهذا لا يتصف به فعل
الرب وان اشتمل على المصلحة ولو سلم الحصر فالمعقود في نفسه حركات وسكنات
وتلحقه هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته وليست من
لوازم الماهية فتفاوتها لا يمنع التماثل ومنهم الجبائي واتباعه القائلون بانه لا يقدر
على نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين
لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة لما سبق من وجوب حصول الفعل
عند خلوص القدرة والداعي وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد
والجواب عنه بمنع الملازمة بناء على ان قدرة العبد ليست بمؤثرة وسيجي ان شاء
الله تعالى ولو سلم فانما يتم عند خلوص الداعي والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة او
الارادة للامرين معا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال
وعند ابي الحسين البصري منع بطلان اللازم فانا اذا فرضنا التصاق جوهر واحد
بكفي انسانين فجذبه احدهما حال ما دفعه الاخر كانت الحركة الحاصلة فيه مستندة
الى كل منهما وفيه نظر تنبيه ما مر من الاختلاف كان في شمول قدرة الله تعالى
بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سوا تعلقت به القدرة والارادة فوجد ام لا فلم يوجد
اصلا او وجد بقدرة مخلوق وعلى هذا الاثبات اختلاف الفلاسفة ومن يجري
مجراهم ممن لا يقول بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد
من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع فيه لاحد
من القائلين بوحدة الواجب وانما الخلاف في كيفية الاستناد ووجوب الروابط
وتفاصيلها وان كل ممكن الى اي ممكن يستند حتى ينتهي الى الواجب وقد يفسر
شمول قدرته بان ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته
وارادته ابتداء بحيث لا مؤثر سواه وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقليل
ما هم وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الدالة اجمالا على انه خالق كل شيء لا خالق سواه
وتفصيلا على انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحياة
وغير ذلك من الجواهر والاعراض الثاني دليل التوارد وهو انه لو وقع شيء بقدرة
العبد وقد عرفت انه مقدور الله تعالى ايضا فلو فرضنا تعلق الارادتين به
معا فوقوعه اما باحدى القدرتين فيلزم الترجيح بلا مرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد لان التقدير ان كلا منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز ان
يكون العلة هو المجموع وهذا بخلاف حركة الجوهر الملتصق بكفي جاذب ودافع
فانه لا دليل على استقلال كل منهما بايجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص

نعم يرد عليه ان قدرة الله تعالى اكمل نتمتع بها وتقضيها قدرة العبد الى ان
بايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وارادته
دليل التمانع وهو انه لو دفع شي بايجاد الغير ذلك الشي لحركة جسم وسكونه في زمان بعينه
بعد ذلك الشي في حال ايجاد الغير
فان وقع الامران جميعا لزم اجتماع الضدين وان لم يقع شي منهما لزم عجز الباري
وتخلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون وان وقع
احدهما لزم الترجح بلا مرجح وهو محال لا انتفاء بمعنى كون قدرته اكمل انها اشمل
اي اكثر ايجادا ولا اثر لهذا التفاوت في المقدور المخصوص بل بنسبة القدرتين
اليه على السوا لانا نقول بل بمعناه انه اقوى واشد تاثيرا فترجح على قدرة العبد
ونظهر اثرها وسنسمع لهذا البحث تتمة بعد هذا نكتة ان عد كل شطر
من الرجز بيتا توجه على النظم ارتكاب الايطا على ان بعضهم اجازه في الرجز
وان لم يجد وهو الحق فلا ايطا والله اعلم ودحلة مقعد لقوله او صلها
اي القدرة السابق بيانها يعني ان ما يجب لصفة القدرة من غير خلاف
عندنا انها واحدة لا تتعدد وان تعدد مقدورها وتباينت احوالها نعم
يجب لتعلقاتها ان تختلف بحسب اختلاف تلك الاحوال كما علمت من وجوب
الزائد تعدد القدم الا بقدر ما تدعوا الضرورة اي ارتكابه ومثل ذي القدرة
في وجوب عموم تعلقها بالممكنات ووجوب عدم تناهي متعلقاتها بالمعنى
السابق ووجوب وحدتها ارادة اي ارادة الله تعالى مثل قدرته في هذه الامور
بلا تفاوت وانما اختلفت جهة التعلق فيهما فان القدرة انما تتعلق بالممكنات
تعلق الايجاد او الاعدام والارادة انما تتعلق بها تعلق التخصيص ببعض ما يجوز
عليها بدلا عن البعض الاخر واستفيد من اثبات القدرة والارادة صفتين له تعالى
الرد على المخالفين النافين لقدرته تعالى واختياره فتمسكوا على ذلك بوجوه
اولها لو كان الباري تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب تتعلق قدرته
باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون الاخر ان افتقر الى مرجح
ينقل الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح ويلزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر لزم
انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجح بلا مرجح وافتقار وقوع
الممكن الى مؤثر والجواب منع الملازمة اي لا نسلم انه لو افتقر تعلق القدرة
الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين
لذاتها كما في اختيار الجائع احد الرغيفين والهارب احد الطريقين ولا يخفى ان هذا
اولى مما في المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق لذاتها ولا نسلم انها لو لم
تفتقر الى مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المفضي الى ذلك جواز ترجح
الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر لا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح

خصيص

تخصيصه بالايقاع من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذاك وثانيها ان تعلق
القدرة والارادة بايجاد العالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن
تمام العلة وان كان حادثا ننقل الكلام الى تعلقهما باحداث ذلك التعلق ويتسلسل
التعلقات الحادثة والجواب منع الملازمتين اما الاولى فلجواز ان تتعلق القدرة
والارادة في الازل بايجاد العالم فيما لا يزال واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق
القدرة والارادة لذاتهما من غير افتقار الى حدوث تعلق اخر على ان التعلقات
اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار وثالثها ان الواجب
ان استجمع جميع ما لا بد منه في صدور الاثر عنه وجوديا كان او عدميا وجب صدور
الاثر عنه بحيث لا يتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا
بل موجبا وان لم يستجمع جميع ما لا بد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود
الاثر بدون الاثر وحاصل هذا يرجع الى انه لا فرق بين الموجب والمختار والجواب
انه لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر المختار فلا نسلم ان هذا يستلزم كون
الفاعل موجبا لا مختارا فان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار لا ينافيه لان له ان يحب
لولا الترك بخلاف الموجب فظهر الفرق رابعها ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشي
لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السوا لكن اللازم باطل
لان العدم الاصلي ازلي ولا شي من الازلي باثر القادر وايضا العدم نفي محض
لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه الاثر وحيث لا تاثير فلا اثر والجواب بلغ
ان معنى كون العدم مقدورا ان الفاعل ان شا لم يفعل اي ان شا ان لا يوجد الشي
لم يوجده ولا نسلم استحالة ذلك وانما المستحيل هو انه ان شا فعل العدم وهذان
الوجهان لنفي كون المؤثر قادرا واجبا كان او غيره خامسها ان الفاعل المنشي
بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من الترك لزم استكماله بالغير
وان لم يكن اولى لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب والجواب
انا لا نسلم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لا يكفي في نفي العبث كونه اولى
في نفس الامر او بالنسبة الى الغير من غير ان يكون تلك الاولوية اولى بالفاعل
وان سمي مثله عبثا بنا على خلوه عن نفع الفاعل فلا نسلم استحالته على الواجب
سادسها ان الباري تعالى لو كان قادرا مختارا لزم انقلاب الممتنع ممكنا
او جواز كون الازلي اثر القادر وكلاهما محال وجه اللزوم ان اثره ان كان ممتنعا
في الازل بعينه صار ممكنا فيما لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجده
القادر فهو الثاني لان امكانه في الازل مع الاستناد الى القادر في نفسه امكان
استناده الى القادر مع كونه في الازل والجواب منع الملازمة الثانية لجواز
ان يكون ممكنا في الازل نظرا الى ذاته وممتنع وقوعه في الازل نظرا الى وقف

استناده الى القادر كالحادث ممكن في الازل لذاته ويمتنع مع حدوثه فلا يلزم جواز
الاستناد الى القادر لما هو ازلي بل لما هو ممكن في الازل بالذات ولا نسلم استحالته
سابعها ان اثر الباري تعالى اما واجب الوقوع او ممتنع الوقوع لانه اما ان
علم في الازل وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع والا لزم الجهل ولا شيء من الواجب
والممتنع بمقدور لزوال ممكنة الترك في الاول والفعل في الثاني بل كلاهما في كليهما
والجواب انه يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية
بل يحققها ثم نتعقب الارادة باشكالات نبه عليها القوم الاول
ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء اذ
لو لم يجز تعلقها بالطرف الاخر وفي الوقت الاخر لزم نفي القدرة والاختيار
واذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل بدل الترك وفي هذا الوقت دون غيره
تفتقر الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم
التسلسل في الارادات والجواب انها متعلقة بالمراد لذاتها من غير افتقار
الى مرجح اخر لانها صفة شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل المرجوح
وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد وترجيحه بلا مرجح في شيء فان قيل
فمع تعلق الارادة لا يبقى التمكن من الترك وينتفي الاختيار قلنا قد مر غير مرة
ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار الثاني ان الارادة لا ينبغي بعد الايجاد
ضرورة فيلزم زوال القديم وهو محال والجواب انها صفة قد تتعلق بالفعل
وقد تتعلق بالترك فتخصص ما تعلقت به وترجحه وعند وقوع المراد يزول
تعلقها الحادث وبهذا يندفع ما يقال انها لا تكون بدون المراد فيلزم من قدمها
قدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب قدم العالم لان معناه ان
يريد الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحداثه في وقته ويشكل بايجاد الزمان
الا ان يجعل ارادته وما لا يحققه في الاعيان ثابت فتأمل الثالث يتردد في الاثر الذي
هو المراد كالعالم مثلا بانه اما لازم للارادة فيلزم قدمه او لا فيكون مع الارادة
جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود فالوجود
مرجح بل لازم وقد يمنع استحالة زوال القديم وهو مدفوع بما سبق من البرهان ولا ينبغي ان يذكر
وللاستناد بانه يعلم في الازل ان العالم معدوم سيوجد وبعد الايجاد لا ينبغي ان يتعلق
التعلق الازلي قلنا ممنوع كما عرفت في المبحث السابق الرابع والجواب
ارادته اما ان يكون ازليا فيلزم استلزام العالم او لا فيلزم العبث والجواب ...
فهاهنا التنبيه والله اعلم خاتمة قد مر ان التعلقات عند اهل الحق ثلاثة على
مرتبة تعلق القدرة وتعلق الارادة وتعلق العلم بالممكنات فالاول مرتب على
الثاني والثاني مرتب على الثالث فلا يوجد مولانا جل وعز او يعدم من

الا

الا ما اراد ايجاده او اعدامه منها ولا يريد منها عند اهل الحق الا ما علم فمدار تأثير الارادة
عندهم على وفق العلم فكل ما علم الله تبارك وتعالى انه يكون من الممكنات او لا يكون
منها فذلك مراده جل وعز والمعتزلة فنحوا انه تعالى حيث جعلوا تعلق الارادة تابعا
للامر فلا يريد عندهم الا ما امر به من الايمان والطاعة سواء وقع ذلك ام لا فعندنا
ايمان ابي جهل مامور به غير مراد له تعالى لانه جل وعز علم عدم وقوعه وكفر
ابي جهل منهي عنه وهو واقع بارادة الله تعالى وقدرته وعند المعتزلة ايمانه
هو المراد لله تعالى لكنه فلزمهم وقوع نقص في ملك مولانا جل وعز اذ وقع
فيه على قولهم ما لا يريده تعالى وقد تقدم مبسوطا قال السنوسي ثم مع اجماع
اهل السنة على ان الكائنات كلها انما تقع بارادة الله تعالى ولا فرق في ذلك بين
الايمان والكفر وبين الطاعات والمعاصي وغير ذلك من سائر الممكنات اختلفوا
في اطلاق لفظ ارادته تعالى بخصوص الكفر والمعصية مثلا فمنهم من منع على
طريق الادب فقط لدفع توهم ان الفعل يستحق اسم الكفر والمعصية باعتبار
اضافته الى الله تعالى وهو ليس كذلك وانما ذلك الاسم للفعل المخلوق لله تعالى
المراد له باعتبار وجوده في ذات العبد واضافته اليه فالعبد هو الموصوف بالكفر
والمعصية اذ لم يكن مخترعا لهما والله تعالى لا يتصف بهما وان كان مخترعا لهما وهكذا
سائر الافعال انما يوصف تعالى بانه مخترع لها مريد لها لا انه يتصف بشيء منها
لاستحالة اتصاف ذاته العلية بالحوادث وتقريبه في ذلك انك لو صبغت
ثوبا في ذاتك ولذلك الشيء رائحة خبيثة او لون قبيح لكان المتصف بذلك الخبث او القبح
وان لم يكن له اثر فيه البتة ذلك الثوب لا انت وان كنت الواضع له فيه وبالجملة
فالافعال كلها بالنسبة اليه تعالى حسنة وانما افترقت باعتبار وجودها في العباد
بحسب ما اكتسبوا منها شرعا او عرفا وان لم يكن لهم اثر في شيء منها البتة وبعضهم
وجه هذا القول بان تخصيص الكفر والمعصية باسنادهما الى ارادة الله تعالى
دون غيرهما يصير شبه الاعتذار بذلك في دفع الذم اللاحق للكافر والعاصي شرعا
وذلك ليس بعذر في الشرع ولا يسأل تعالى عما يفعل او يحكم وكيفية التعبير على
هذا القول ان يعمم جميع الكائنات بلفظ الارادة فيفهم من التعميم دخول الكفر
والمعاصي مع المحافظة على حسن الادب في التعبير وله ان يخصص على هذا
القول اطلاق لفظ الارادة على الطاعات وما يعم من المحاسن شرعا او عرفا
لسلامة العبارة اذ ذلك من حسن الادب وينبغي ان يخصص هذا بما اذا
لم يكن في الكلام ما يفهم من هذا التخصيص ان المعاصي ليست مرادة
لله تعالى اما اذا كان فيتعين التعميم لا غير ومما يشهد لهذا القول في طلب مراعاة
الادب قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم فاسند ذلك لنفسه العلية

ام قال غير المغضوب عليهم ولم يقل غضبت عليهم وانا لا ندري أشر اريد بمن في الارض
ام اراد بهم ربهم رشدا ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن
نفسك ومن الائمة من اجاز تخصيص لفظ الاراده بالكفر والمعاصي ولم يجعله من باب
لوضوح المعنى من الفرق بين المتصف بالشي والمخترع له ومنهم من فرق بين التعبير
في مقام التعليم والايضاح لمتعلق الاراده فصح التعميم والتخصيص مطلقا وبين
فيلزم الادب على ما تقرر في القول الاول قال العارف السنوسي وهذا القائل
احسن الاقوال قلت الذي يظهر بصحيح النظر ان هذا الخلاف راد في قولنا جار
في كل الصفات المتعلقة لكني لم اقف عليه الا فيما نحن كادا بطبعون على
امتناع اطلاق مثل خالق القرده علمه تعالى والله اعلم ونساله التوفيق للصواب
وللعطف على الاراده واطلاق المتعاطفين تنويعا وتنكيرا لا يبعد عنه اي والعلم ايضا
في وجوب تعلقه بالممكنات ووجوب عدم تناهي متعلقاته ووجوب
وحدته مثل القدرة في ذلك سوا بسوا لكنه وان شاركها في انه عم ذي الممكنات
التي اشعر بها عموم قوله ممكن على ما مر بعمومه فقد خالفها وزاد عليها بان
عم ايضا واجبا عقليا كذاته تعالى وصفاته وعم ايضا الممتنع العقلي كشريكه واتخاذه
تعالى ولدا او صاحبة وحاصله ان علمه تعالى غير متناه اما بمعنى انه لا ينقطع
واما بمعنى انه لا ينتهي بحيث لا يتعلق بالمعلوم ويحيط بما هو غير متناه كالاعداد
والاشكال ونعيم الجنات وشاملا لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة
وجميع الجزئيات والكليات ومع هذا فهو واحد لا تعدد ولا تكثر فيه اما عموم تعلقه
سمعا فلمثل قوله تعالى والله بكل شي عليم عالم الغيب والشهاده لا يعزب عنه
مثقال ذرة يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور يعلم ما يسرون وما يعلنون الى
غير ذلك واما عقلا فلان المقتضي للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعني العلم
على ما هو راي الصفاتية وهو الحق او بدونها على ما هو راي النفاة والمعلومية
امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو اختصت عالميته بالبعض دون
البعض لكان ذلك لمخصص وهو محال لامتناع احتياج الواجب في صفاته كالاته
لمنافاته الوجوب والغنى المطلق واما وجوب وحدته فلان الله سبحانه وتعالى تفصيلا
انحصروا في فريقين احدهما اثبت العلم القديم مع وحدته والاخر نفاه ولم يذهب
الى تعدد علوم قديمة احد يعتد عليه الا ابو سهل الصعلوكي من الاشعرية
فانه ذهب الى ان لله تعالى علوما لا نهاية لها كما ان متعلقاتها كذلك وهو محجوج
بالاجماع قبل ظهور خلافه لا يقال كيف يستقيم القول بوحدة العلم مع انه
تعالى عالم بما سيكون وبالكائن والعلم بما سيكون مغاير للعلم بالكائن لان العلم
بما سيكون يستلزم عدم ذلك المعلوم والعلم بالكائن يستلزم وجوده فلو كان عينه
لزم



لزم ان يتعلق باحدهما على خلاف ما هو عليه لانا نقول ان الباري تعالى في ازله يتعلق
علمه بوجود الشي مضافا الى وقته المعين كما يتعلق به مضافا الى محله المعين
فالمضي والاستقبال والحال من عوارض الاخبار عن تعلق علمه تعالى لا ظرف
للعلم اذ ليس زمانيا حتى يوصف بالماضي والحاضر والمستقبل وانما نشات الشبهة
من حيث الاخبار عن ذلك التعلق المخصوص بالقول اللفظي فان تقدم من
الاخبار عنه على زمن وجود ذلك الفعل سمي الاخبار مستقبلا وان تاخر سمي
ماضيا وان قارن سمي حالا فالماضي والمستقبل والحال تسميات تعرض باعتبار
الاخبار عنه اما تعلق العلم بوجوده في الزمن المعين فشي واحد كذا وقع الجواب
به لبعض المتاخرين وهو مبني على ان التعلق الازلي موجود حقيقي واما
ان قلنا انه نسبة واضافة بين العالم والمعلوم فلا يمتنع عليه التغير والتبدل
بان يتعلق العلم ازلا بان كذا سيوجد فاذا وجد انقطع ذلك التعلق وخلفه
التعلق بانه وجد الان فاذا انقضى انقطع ذلك التعلق وخلفه التعلق
بانقضا وجوده والازلي انما يمتنع عليه التبدل اذا كان قديما وقد مر الفرق بينهما
وبين انقطاع الاعدام الازليه بالموجودات الحادثه قلنا مثل كلامه الحق كما
نعلمه بعد تنبيه المخالفون في شمول علمه تعالى وعمومه على الوجه السابق
منهم من قال يمتنع علمه بعلمه والا لزم اتصافه بما لا يتناهى عدده من العلوم
وهو محال لان كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه على ما مر مرارا وبيان الملازمة
انه لو كان جايزا لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو عن العلم
الجايز عليه جهل ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث وننقل الكلام الى العلم بهذا
العلم وهكذا الى ما لا يتناهى لانه علمه ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم
لانا نقول اما امتناع كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم
بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية لاحد المتغايرين تغاير الصورة
المساوية للمغاير الاخر ولان التعلق بهذا يغاير التعلق بذلك والجواب
ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية
ليلزم المحال ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا يكون الذات عالما والنفي
معلوما في الواقع لما عرف من ان انتفا مبدا المحمول لا يوجب انتفا الحمل على ان
تغاير العلم بالشي للعلم بالعلم انما هي بحسب الاعتبار فلا تلزم كثرة الاعتبارات
الخارجية فضلا عن لا تناهيها وبهذا يندفع الاستدلال بهذا الاشكال على
نفي علمه بذاته بل بشي من المعلومات واما الامام بان هذه امور
غير متناهية بمعنى انها لا اخر لها والبرهان انما قام على امتناع امور غير
متناهية بمعنى انها لا اول لها ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى اما اولا

غير المتناهي بينهما ولان
فلان كل معلوم يجب كونه ممتازا وهو ظاهر ولا شيء من
المتميز عن الشيء منفصل عنه محدود بالضروره واما ثانيا فلانه يلزم صفات
غير متناهيه في المعلوم لما يلزم من تعدد العلوم بتعدد المعلومات والجواب
عن الاول انا لا نسلم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون متناهيا وان
انفصاله عن الغير يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير
الا مغايرته له وعن الثاني ما سبق قبله واجاب الامام عن الاول بان المتميز
كل واحد منها وهو متناه واعترض بانه اذا كان غير المتناهي معلوما
يجب ان يكون متميزا ولا يقدح فيه تميز كل فرد واجيب بانه لا معنى للعلم بغير
المتناهي الا العلم باحاده وبهذا يندفع الاشكال على معلومية الحال اي جمع
الموجودات والمعدومات بانه لا شيء يجد الجمع يعقل تميزه عنه وقد عاب
بان تميز المعلوم انما هو عند ملاحظة الغير والشعور به فحيث لا غير لا يلزم
التميز ولو سلم فيكفي التميز عن الغير الذي هو كل واحد من الاحاد ومنهم
من قال يمتنع علمه بالمعلوم لان كل معلوم متميز ولا شيء من المعلوم بمتميز
والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب
الذهن ومنهم من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره تمسكا
بالشبهة النافيه للعلم مطلقا ومنهم الفلاسفه حيث ذهبوا على ما هو المشهور
من مذهبهم بناء على ان العلم مفسر بانه الصوره الحاصلة المساويه للمعلوم
في نفس العالم الى انه يمتنع علمه تعالى عن قولهم علوا كبيرا بالجزئيات على وجه
كونها جزئيات اي من حيث كونها زمانيه تلحقها التغير لان تغير المعلوم
يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى محال في ذاته وصفاته واما من حيث
انها غير متعلقه بزمان فتعقلها تعقل بوجه كلي لا يلحقه التغير والله تعالى
يعلم جميع الحوادث الجزئيه وازمنتها الواقعه هي فيها لا من حيث ان بعضها
واقع الان وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل ليلزم تغيره
بحسب تغير الماضي والحال والمستقبل بل علما ثابتا ابد الدهر غير داخل تحت
الازمنه مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا كذا درجه والشمس كذا وكذا درجه
فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا وينخسف القمر في اول الحمل مثلا وهذا العلم
ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان ويكون بل هو حاضر عنده في اوقاتها ازلا وابدا اذ التعلق بالازمنه في علومنا والحاصل
ان تعلق العلم بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره وقال
الامام ان اللائق باصولهم ان الجزئيات كان متغيرا او متشكلا يمتنع ان يتعلق به
علم الواجب لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الاله الجسمانيه

وذلك

وذلك كالاجرام الفلكيه فانها متشكله وان لم تكن متغيره في ذواتها وكالصور والاعراض
فانها متغيره وكالاجرام العناصريه الكائنه فانها متغيره ومتشكله واما ما ليس بمتغير
ولا متشكل كذات الواجب وذوات المجردات فلا يستحيل بل يجب العلم به على
ما يقرره الحكما من انه عالم بذاته الذي هو مبدا للعقل الاول بالذات ولا شك ان
كلا منهما جزئي والعمده في احتجاج الفلاسفه انه لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا
فاذا دخل زيد الدار في الغد فان بقي العلم بحاله يعني انه يعلم ان زيدا لم يدخل غدا
فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم
الاول من الوجود الى العدم والثاني من العدم الى الوجود وهذا على القديم محال
لا يقال كما ان الاعتقاد الغير المطابق جهل فكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق في
ما هو واقع لانا نقول لو سلم فانما يلزم لو لم يعلمه على وجه كلي والجواب ان من
الجزئيات ما لا يتغير كذات الباري تعالى وصفاته الحقيقيه عند من يثبتها
وكذوات العقول فلا يتناولها الدليل وتخصيص الحكم بالبعض على ما يشير
اليه كلام الامام انما يصح في القواعد الشرعيه دون العقليه وربما امكن التفصي
عن هذا بانه يجوز ان يكون المدعى العام هو انه لا يعلم شيئا من المتغيرات اولا
يثبت الامتناع في الجزئيات المتغيره بهذا الدليل وفي غير المتغيره بدليل اخر
اولا يقصد الا ابطال كلام الخصم وهو انه عالم بجميع الجزئيات على وجه الجزئيه
اقتصر الجمهور في الجواب على منع الملازمه مستندا بان العلم اما اضافه او صفة
ذات اضافه وتغير الاضافه لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل
الحادث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا فني من غير تغير في
ذات القديم فعلى كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون
الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافه لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات
والقدم اجوبه اخر غير هذا وربما استدل على علمه تعالى بالجزئيات بان
الخلو عنه جهل ونقص وبان كل احد من المطيع والعاصي يلتجي اليه في كشف
الملمات ودفع المليات ولولا انه مما تشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك
وبان الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتدا او بوسط وقد اتفق الحكما على انه
تعالى عالم بذاته وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ومثل ذا العلم في وجوه
عموم تعلقه بالواجب والممتنع والجائز وفي وحدته وفي عدم تناهي متعلقاته
كلامه اي كلام الله الازلي النفسي القائم بذاته اما وجوب عموم تعلقه
وعدم تناهيه فلما مر واما وجوب وحدته فهو مذهب المحققين
من اهل الحق وبينه امام الحرمين على ما في شرح السعد انه الاقرب مما حاصله
ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع

على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه
واحد ازلا يتعلق فيه جميع المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة
عن ادراك كنه هذا المعنى واذا حققت هذا اتى الامر كذلك في الذات وجميع الصفات
وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم ينحصر في عدد لان نسبة الموجب
الى جميع الاعداد على السواء حاصله ان الكلام الازلي صفة واحدة سواء عبر عنها
بما يسمى بالقرآن او بما يسمى بالتوراة او بما يسمى بغيرهما لا تكثر فيها وانما التكثر والتعدد
في التعلقات بحسب المتعلقات العارضة لها فيما لا يزال وان كان بعض مدلول
تلك التعلقات ازليا مثل قل هو الله احد مع انا ارسلنا نوحا مع تبت يدا ابي
لهب فهو في الازل منقسم الى تعلقات شتى وذهب عبد الله بن سعيد القطان
الى انه في الازل واحد وليس شيئا من الاقسام الاتية وانما يصير احدها فيما لا يزال
واعترض بانه يلزم عليه وجود الجنس من غير وجود احد انواعه وذلك ليس
بمعقول وايضا يلزم عليه تغير القديم وهو محال واما الجواب عنه بانه
انما اراد انه امر واحد يعرض له احد تلك التعلقات الحادثة من غير ان يتغير
في نفسه فهو دافع للخلاف وقد اطبقوا على عده خلافا نقليا سلوا وذهب فخر الدين
الرازي الى انه في الازل خبر فقط ويرجع البواقي اليه لان الامر بالشي اخبار باستحقاق
فاعله الثواب وتاركه العقاب والنهي بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر
لانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة وغاية ما فيه ان ذلك لازم للامر والنهي
لا حقيقتهما واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فان قلت فقد
ذهب الى وحدة الكلام الازلي كل من ذكرنا فاي قرينة تعين احدها قلت ليس
المراد عند اطلاقه منصرف للمعهود من مدلولاته عند الاشتراك او الكامل منها د
ذلك الا ان ذهب اليه امام الحرمين بلا ريب فان قلت اثبات التعلق ازلا للكلام
الازلي يلزمه ان يكون امرا ونهيا واخبارا واستخبارا ونداء وغير ذلك فيلزم
الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب
وكل ذلك سفه وعبث لا تجوز نسبته الى الحكيم تعالى وتقدس قلت هذا سؤال
صعب وللقوم عنه اجوبة منها ما ذهب اليه عبد الله بن سعيد القطان
من ان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك وانما يصير احد
هذه الاقسام فيما لا يزال وقد مر ما فيه ومنها ان وجود المخاطب في الشاهد
انما يلزم لنفي العبث في الكلام الحسي واما النفسي فيكفي في انتفائه عنه وجوده
العقلي والعلمي ومنها ان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في
حال عدمه واما لو خوطب على تقدير وجوده وصيرورته اهلا لتحصيله بان يكون
طلب الفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل من ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد
بان

١٤١
يولد م

بان يكتسب الفضائل ويجتنب الرذائل وكان خطاب النبي صلى الله عليه وسلم بالاوامر
والنواهي لكل مكلف الى يوم القيامة اذ اختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم
فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين
والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه والعبث في شي لكان شيئا قال سعد الملة
والدين واعلم ان هذا الجواب هو المشهور من الجمهور وكلامهم مترددة في ان معناه
ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس
بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا
ومنها ان السفه هو ان يخلو الحادث عن الحكمة والعاقبة الحميدة وما يتعلق بها
والقديم ليس كذلك اذ لا يطلب لثبوته حكمة وغرض ومنها ان السفه والعبث
هو الخلو عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال
فان قلت يلزم على ثبوت التعلقات الازلية للكلام الكذب في اخباره تعالى
لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا وقال موسى
وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق
على الازلي فتعين الكذب وهو محال اما اولا فباجماع العقلاء واما ثانيا فلتواتر
اخبار الانبياء الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله
تعالى فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله
تعالى محال ولما فيه من امارة العجز او الجهل او العبث واما رابعا فلانه لو اتصف
في الازل بالكذب في خبر ما لامتنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكنا
نعلم بالضرورة ان من علم النسبة لا يمتنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق
اطراد هذا الوجه في كلامه المنتظم من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلي
ومرجع الصدق والكذب الى المعنى واما وجه ان الكذب نقص ففي كلام البعض
انه لا يتم الا على راي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي قال امام الحرمين لا يمكن التمسك
في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه
ورد صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشيا
وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور ولا يخفى ما في كلامه لانه مبني على ان مرجع
الادلة السمعية الى كلام الله تعالى وصدقه وان تصديق النبي عليه الصلاة والسلام
بالمعجزة اخبار خاص وفيه ما هو معلوم قلت اجيب بان كلامه في الازل لا يتصف
بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات
وحدوث الازمنة والاوقات كما في السمع وتحقيق هذا مع القول بان الازلي
مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ
الحادث دون المعنى القديم انتهى فان قلت يلزم على جعل هذه التعلقات ازلية

تختلف

امتنع عدمه وان لا
ان تكون الكلالي باقية ابدا حتى في دار الجزا الان ما ثبت قدمه
كلامه لموسى عليه الصلاة والسلام بالطور بل تشمل ازلا وابدا واللازم باطل اجماعا
قلت اجيب بان الكلام وان كان ازليا الا ان تعلقاته منقسمة الى ازليه وحادثه
فالحادثه لا اشكال فيها واما الازليه فهي اعتبارات واحوال فلا يضر انقطاعها
عند حدوث التعلقات الامريه فالتعلقات بالاشخاص والافعال حادثه بارادة
من الله تعالى واختيار فيتعلق الامر بصلاة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند
موته ويتعلق الكلام بموسى عليه الصلاة والسلام في الطور على انك اذا تحققت
فالمختص بالطور سماع الكلام وظهوره وبهذا يجاب عن ايراد مشهور وهو
ان القديم تستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة فيتعلق
الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المامور منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا
الزامي علينا حيث لا نقول بالحسن والقبح لذات الفعل لمنع صحة تعلق الامر
بما يتعلق به النهي وبالعكس واشار بقوله **فلتنبع** الى صعوبة اثبات قوة
الكلام وصعوبة اثبات تعلقاته الازلية كما علم مما تقدم بيانه يعني ان القوم
حكموا للكلام بهذه الامور مع ان لها لوازم صعبة وليس لنا الان عمر في التروي
والاقتداء بهم فيما بينوه فليس شيئا ونكله كما ينبغي على ان وصف الصفات
مطلقا مما تحار فيه حواسه فطنا الافهام وتزل في مراحض تحقيقه رواسخ الاقدام
الان يمدنا الله بمزيد التوفيق ويطلعنا من لطايف انعامه على محاسن التحقيق **انظر للسمع**
وكل موجود واجبا كان او ممكنا جوهرا كان او عرضا او غيرها
الالهي وهو فعل امر من الالالة وفي التعليق بال حسان تجميعا اشخصا
• وانت زينب نيط في اك هاتم • كما نيط خلف الراكب القدح الغرد •
اي علق وقال حبيب الطاي
• بلاد بها نيطت علي تمايمي • واول ارض مس جلدي ترابها •
اي اعتقده وجوبا تعلق السمع **به** لوجوب كونه في نفسه كذلك واللام في
للسمع زائدة **كذا** السمع اي مثله في وجوب عموم تعلقه بكل موجود **البصر**
الالهي وحاصله انه يجب ان يتعلق سمعه تعالى بكل موجود كما يجب ان يتعلق
بصره بجميع الموجودات وليس سمعه تعالى خاصا بالاصوات كما في حقنا بل
هو تعالى يسمع كل موجود ذاتا كان او صوتا او غيرهما فهو تعالى يسمع في ازله
وفيما لا يزال ذاته العليه وجميع صفاته الوجوديه التي قامت به وكذا ايضا
يسمع ذواتنا بعد وجودنا ويسمع ما قام بنا من الصفات الوجوديه من علمنا
والواننا وقدرنا وغير ذلك وحكم رويته تعالى لا تختص ببعض الموجودات
من الجسم ولونه وكونه كما تختص بذلك رويتنا في الشاهد بل حكمه في عموم

التعلق

والبصر
التعلق بكل موجود حكم سمعه كذا رايت هذا التعميم في تعلق صفتي السمع
الازليين في كلام بعض المتاخرين والذي في كلام عمدة المحققين سعد الملة والدين
ان السمع صفة تتعلق بالمسموعات وان البصر صفة تتعلق بالمبصرات
فتدرك ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تاثير حاسة ووصول
هوا ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم
والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات
بالحوادث وهو محتمل للتعميم والتخصيص مع ظهوره في الثاني فليراجع فان ضيق
المجال وتشتيت البال والكد على العيال بعض ما الهى واصغر ما ادهى •
ثم عطف على البصر قوله **وادراكه** بحذف حرف العطف وارتكاب مثله للضرورة
متفق على جوازه وانما اختلف في جوازه نثرا ومذهب الجمهور امتناعه يعني
ومثل سمعه تعالى في وجوب عموم التعلق بكل موجود ادراكه تعالى **ان**
قيل به كما هو راي امام الحرمين على الوجه الذي مر شرحه **وغير** بالمعنى اللغوي
اي وبماينته **علم** خبر مقدم **لهذه** الصفات الاربع اعني الكلام والسمع
والبصر والادراك على القول به وهذا التغاير **كما** اي كالتغاير الذي **ثبت** عند
القوم بالادلة السمعيه او والعقليه على ما مر بيانه من الخلاف قال العارف السنوسي
نفعنا الله ببركاته فان قلت اذا وجب تعلق هذه الادراكات بكل موجود والعلم
ايضا قد تعلق بها فيلزم اما تحصيل الحاصل واجتماع المثلين ان كان ما تعلقت به هذه الصفات
عين ما تعلق به العلم واما خفا بعض المعلومات على العلم ان كان ما تعلقت به تلك
الادراكات لم يتعلق به العلم وكلا الامرين مستحيل قلت نختار من القسمين الاول
وهو ان ما تعلقت به هذه الصفات هو عين ما تعلق به العلم ولا يلزم من ذلك تحصيل
الحاصل ولا اجتماع المثلين وذلك ان هذه الصفات لما كانت غير متحدة الحقيقة
سواء قلنا انها انواع للعلم ام لا فتعلقاتها كذلك اي غير متحدة فاجتماع تعلقاتها في
متعلق واحد ليس من تحصيل الحاصل ولا من اجتماع الامثال بل كل متعلق منها له
حقيقة من الانكشاف تخصه ليست عين حقيقة سواه اي وان كان عاجزا عن
عن تمييز تلك الحقيقة وتعيينها وكل حقيقة منها عاسه لما تصلح له وهذا كما نقول
ان متعلق القدرة والارادة واحد وهو الممكنات ولا يلزم من اجتماعهما في متعلق
واحد تحصيل الحاصل لاختلاف حقيقتي تعلقيهما وكل منهما عام تعلقه الخاص بحقيقته
بجميع الممكنات انتهى واقول قوله لما كانت غير متحدة الحقيقة الى اخره محل
النزاع ولم يات بدليل يثبته به وما يوهمه قوله في شرح الوسطى وليس اصرحها
اي السمع والبصر عندنا للاخرة انهما في الشاهد كذلك والعلم بتغايرهما وانفسهما
وبزيادتهما على العلم ضروري في الشاهد فانك تعلم الشي ثم تسمعه او تبصره فتحصل

ضرورة ان هذا الانكشاف الحاصل بهما اتم من عين الانكشاف الحاصل بالعلم المتعلق بذلك
الشيء وان اجتمع تعلقهما به في زمن واحد وكذا يحس ضرورة ان الانكشاف الحاصل باحدهما
ليس عين الانكشاف الحاصل بالاخر وبالجملة فالبصر والسمع في حقه تعالى صفتان
متغايرتان في المتعلق مختلفتان في الحقيقة من قياس الغائب على الشاهد وهو مع
كونه تقريبا للفهم فساده اشار اليه ده في شرح المقدمات بقوله وما ثبت
من ان المشاهدة اقوى من العلم فانما يصح ذلك في حق الحادث لنقص علمه
وعدم احاطته وكونه ينكشف له عند المشاهدة امور لم يتعلق بها علمه اصلا او تعلق
لكن على سبيل الاجمال لا على سبيل التفصيل فيستفيد بسبب السمع والبصر علم
ما لم يكن معلوما عنده وهذا مستحيل في حقه تعالى فان السمع والبصر لا ينكشف
بهما في حقه علمه تبارك وتعالى شيء لم يكن منكشفا بعلمه جل وعلا لوجوب
احاطة علمه تبارك وتعالى بجميع المعلومات جملها وتفاصيلها وانما السمع والبصر
مزيدان على العلم في حقه تعالى بحقيقتهما وتعلقهما الخاص بهما ولا يزيدان في
حقيقة علمه تعالى شيئا اصلا انتهى ثم رايته قال في شرح صغرى الصغرى وقولنا
في السمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات اي ينكشف لسمعه تعالى وبصره جميع
الموجودات قديمة كانت او حادثة وليس كسمع المخلوق الذي يختص عادة
تعلقه بالاصوات ولا كبصر المخلوق الذي انما يتعلق بالاجسام والالوان والاكوان
وبرهان عموم التعلق لسمعه تعالى وبصره ان مصحح تعلقهما انما هو الوجود فلو
تعلقا ببعض الموجودات دون بعض لافتقرا الى المخصص فيكونان حادثين
وقيام الحوادث بذات الله تعالى مستحيل والحاصل ان ثبوت هاتين الصفتين اخذ
من الشرع وتعلقهما بجميع الموجودات اخذ من دليل العقل انتهى قلت وهو
لا يمشي الا على ما في شرح الوسطى ثم رايتني ناقشته بما صورته قوله ان
مصحح التعلق الخ فيه فانه انما يصح في البصر والسمع الحادثين واما القديمان
فهما نوعان من العلم او صفتان مستقلتان لا نوعان منه وعلى كل فليس المصحح
لتعلق العلم هو الوجود ثم ان التخصيص المستلزم للحدوث لازم على تقدير تنوعيهما
للعلم اذ كان الواجب تعلقهما بما تعلق به العلم وزيادة فتعلقهما بالموجودات من
بين سائر متعلقات العلم القديم تخصيص ليس في دليل العقل ما يوجبه والقول
الصائب ان كلام الله تعالى انهما نوعان من العلم غاية الامر ان الافهام قصرت
تمييزها عن تمييز متعلقها وتوهمت ان في صفة العلم ما يقوم مقامهما وذلك لا يقتضي
الاتحاد معه بالذات والجهل في العقائد يجب ازالته اذا كان من معتقدات
والا فلا يضر كما لا يضر عدم ادراكنا كنه صفاته تعالى فليتامل تنبيه اعتراف
العارف بالعجز عن تمييز حقيقة هذه الصفات لا ينقض الاحاطة بكنه غيرها

اذ قال

اذ قال في الصفات الذاتية ان كنههما محجوب عن ادراك العقول فليس لاحد ان
يخوض في ذلك لكنه بعد معرفة ما يجب لذاته تعالى انتهى معناه ثم هي اما للترتيب
الاخباري او للاستئناف الحياة الازلية المتقدم تفسيرها ما نافية بشيء عائد
تعلقت منفي يعني ان الحياة ليست من الصفات المتعلقة التي ضابطها انها
ما يقتضي لذاته زائدا على القيام بمحله كالقدرة فانها تقتضي لذاتها زائدا على القيام
بمحلها وهو المقدور الذي يتاتى به ايجاده واعدامه والارادة فانها تقتضي لذاتها
مرادا يتخصص بها والعلم فانه يقتضي لذاته معلوما ينكشف به والكلام فانه
يقتضي لذاته مدلولا يدل به وانما هي من الصفات الغير المتعلقة التي ضابطها انها
ما لا يقتضي زائدا على القيام بمحله فهي صفة مصححة للادراك بمعنى انها شرط عقلي
له يلزم من عدمها عدم الادراك ولا يلزم من وجودها وجود الادراك ولا عدمه
تنبيهات الاولى تلخص مما مر ان الصفات الثبوتية قسمان غير متعلقة وهي
الحياة ومتعلقة وهي ما عداها وان المتعلقة اما ان تتعلق بجميع اقسام الحكم العقلي
كالعلم والكلام او ببعضها كالقدرة والارادة بالممكن والسمع والبصر والادراك بالواجب
والجائز الموجود الثانية ذكر القرطبي ان الخوض في تعلقات الصفات واقسامها صابها
من تدقيقات علم الكلام وان العجز عن ادراكه غير مضر في الاعتقاد كما نقله ذلك
عنه في تعلق الزوايد لنا و قدم معمول الخبر اعني عندنا معاشر اهل الحق والسنة
ان لله اسما علما بغير اليه قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى وحديث الصحيحين
عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان لله تسعة وتسعين
اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة انه وتر يحب الوتر وزاد الترمذي عليهما
فيه زيادة صححه هو الله الذي لا اله الا هو الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام
المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور الغفار القهار الوهاب
الرزاق الفتاح العليم القابض الباسط الخافض الرافع المعز المذل السميع البصير
الحكم العدل اللطيف الخبير الحليم العظيم الغفور الشكور العلي الكبير الحفيظ المقيت
الحسيب الجليل الكريم الرقيب المجيب الواسع الحكيم الودود المجيد الباعث الشهيد
الحق الوكيل القوي المتين الولي الحميد المحصي المبدئ المعيد المحيي المميت الحي
القيوم الواجد الماجد الواحد الاحد الفرد الصمد القادر المقتدر المقدم المؤخر
الاول الاخر الظاهر الباطن الوالي المتعالي البر التواب المنتقم العفو الرؤوف مالك الملك
ذو الجلال والاكرام المقسط الجامع الغني المغني المعطي المانع الضار النافع النور الهادي
البديع الباقي الوارث الرشيد الصبور ه محي الدين النووي رحمه الله تعالى
ورضي عنه قوله المغيث روي بدله المقيت بالقاف والمثناه وروي القريب بدل الرقيب
وروي المبين بالموحدة بدل المتين بالمثناه فوق والمشهور المثناه قال السعد ثان قيل

اعتبار السلوب والاضافات يقتضي تكثر اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها
لا تتناهى بحسب لا تناهي الاضافات والمغايرات فما وجه التخصيص بالتسعة والتسعين
على ما نطق به الحديث على انه قد دل الدعاء المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم على ان
لله تعالى اسماء لم يعلمها احدا من خلقه واستأثر بها في علم الغيب عنده وورد في
الكتاب والسنة اسامي خارجة عن التسعة والتسعين كالكافي والدائم والصادق
والمحيط والقديم والوتر والفاطر والعلام والمليك والاكرم والمدبر والرفيع وذي الطول
وذي المعارج وذي الفضل والخلاق والمولى والنصير والغالب والرب والناصر وشديد
العقاب وقابل التوب وغافر الذنب ومولج الليل في النهار ومولج النهار في الليل ومخرج
الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد والحنان والمنان ورمضان وقد شاع
في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشيء والموجود والذات والازلي والواجب وامثال
ذلك اجيب بوجوه الاول ان التنصيص على اسم العدد ربما لا يكون لنفي الزيادة
بل لعدم استلزامه الحصر على الراجح بل الغرض اخبار زيادة الفضيلة مثلا الثاني
ان قوله من احصاها دخل الجنة في موضع الوصف كقولك للامير عشرة غلمان يكفون
مهماته بمعنى ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات وان هذا القدر من غلمانه
الجمة كاف لمهماته من غير افتقار الى الاضرب فان قيل ان كان اسمه الاعظم والارجح
عدم تعينه ليجتهد في ذكر جميع اسمائه الا الخواص كالانبياء والاولياء وعلى تقديره فالاكثر
انه الله او الحي القيوم خارجا عن هذه الجملة فكيف يختص ما سواه بهذا الشرف
وان كان داخلا فكيف يصح انه ما يختص بمعرفته نبي او ولي وانه سبب لكرامات
عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان آصف بن برخيا انما جاء بعرش بلقيس لانه قرأ
الاسم الاعظم قلنا يحتمل ان يكون خارجا وتكون زيادة شرف التسعة والتسعين
وجلالتها انما هي بالاضافة الى ما عداه وان يكون داخلا فيها لا يعرفه بعينه الا نبي
او ولي والثالث ان الاسماء منحصرة في التسعة والتسعين وتلك الرواية المشتملة
على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح ولا خالية عن الاضطراب والتغيير وقد ذكر كثير من
المحدثين ان في اسنادها ضعفا وعلى هذا يظهر معنى قوله عليه الصلاة والسلام
ان الله تعالى وتر يحب الوتر اي جعل الاسماء التي تسمى بها تسعة وتسعين
ولم يكملها مائة لانه وتر يحب الوتر ويكون معنى احصاها على هذا الاجتهاد في التقاطها
من الكتاب والسنة وجمعها وحفظها على ما ذكره بعض المحدثين انه صح عندي قريب
من ثمانين تشتمل عليه الكتاب والصحاح من الاخبار والباقي ينبغي ان يطلب من
الاخبار بطريق الاجتهاد والمشهور ان معنى احصاها عدها والتلفظ بها حتى ذكر
بعض الفقهاء انه ينبغي ان تذكر بلا اعراب ليكون احصاها ويشكل ما هو مضاف كمالك الملك
الملك ذو الجلال وقيل حفظها والنظر في معانيها انتهى بزيادة يسيرة لا تتغير للفظه

لمعنى الحديث

لمعنى الحديث المذكور ومعنى احصاها حفظها هكذا فسره البخاري والاكثرون ويؤيده
ان في رواية الصحيح من حفظها دخل الجنة وقيل معناه من عرف معانيها وآمن بها
وقيل معناه من اطاقها بحسن الرعاية وتخلق بما يمكنه من العمل بمعانيها انتهى
واسماؤه اي ما دل على ذاته تعالى باعتبار ما دلت عليه من ذاته العلية وصفاته الذاتية
قديمة فان الاشعري رحمه الله ذهب الى ان اسماءه تعالى ثلاثة اقسام ما هو نفس
المسمى مثل الله الدال على الذات وما هو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على
فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات القديمة
وعلى هذا يكون تكرارا بحسب المعنى مع قوله بعد كذا صفات ذاته كما يدرك بادنى
تلطف في المذاق ويحتمل ان المراد بالاسماء التسميات من حيث اتصاف ذاته تعالى بها
ازلا قديمة لا من حيث وضع الالفاظ والعبارات للدلالة عليها اذ لا شك في حدوثه
وهذا الاحتمال اولى ويكون المقصود بهذا الرد على المعتزلة القائلين انه تعالى كان
ازلا بلا اسم ولا صفة فلما اوجد الخلق وضعوا له الاسماء والصفات كما نبه عليه القرطبي
والفاكهاني وغيرهما وحمل عليه المحققون قول الرسالة تعالى ان تكون صفاته مخلوقة
واسماؤه محدثة قال الشيخ وهذا القول منهم اشد خطأ من قولهم بخلق القرآن انتهى
ودليل قدم الاسماء بالمعنيين يأتي بعده فان قلت كيف تتردد في معنى لفظ اوردته
بنفسك قلت لا اذ نعم حيث اوردته تابعا للقوم قابل وقوله العظيمة وصف
كاشف ثم هو يحتمل معنى الفاعل والمفعول اي الجليلة او المرفعة المقدسة المكرمة لا بالحجم والمقدار
وها هنا تنبيهات الاول معظم كلام القدماء في هذا المبحث شرح معاني اسماء الله تعالى
ورجوعها الى ما له من الصفات الذاتية او الفعلية والمتأخرون بادوا بالنفس عن مثل هذا
تطويلا عما افرد بالتصنيف فاعرضوا عن الخوض فيه واقتصروا على ما اختلفوا فيه من
مغايرة الاسم للمسمى وكون اسماء الله تعالى توقيفية الثاني قال سعد الملة والدين
مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء وقد
يكون مأخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات ولا خفاء في تكثر اسماء
الله تعالى بهذا الاعتبار بمعنى وقوعه واستحالة وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه
عن التركب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات فقيل جائز بل واقع كقولنا الله فان
الجمهور على انه علم لذاته تعالى المخصوصة وكونه مأخوذا من الاله بحذف الهمزة
وادغام اللام ومشتقا من أله بالكسر او وله او تأله اوله اولاه يليه اذا تحير او لاه يليه
اذا ارتفع او غير ذلك من اللغات والاشتقاقات الصحيحة والفاسدة لا ينافي العلمية ولا يقتضي الوصفية
وقيل غير جائز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقل الى العلم بحقيقة
الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى وبانه يكفي معرفة
الموضوع له بوجه من الوجوه ككونه حقيقة ذات واجب الوجود فالموضوع له يكون

هو الذات مع انه لا يعرفون بكنه الحقيقة واما الاستدلال بان اسم الله تعالى لا يكون الا مشتقا وبان الاسم العلم انما يكون لما يدرك بالحس والحس انما هو بحسب الصفات دون الذات وبان العلم يتصور في الوهم وبان العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى الباري تعالى وبان العلم لا يكون الا للمعرف التمييز عن المشاركات النوعية والجنسية فلا يخفى ضعفه ومنعه الثالث الاسم باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للشيء ودليلا يرفعه الى الذهن من الالفاظ والصفات والافعال فيعم جميع انواع الكلمة وقد يستعمل عرفا في اللفظ الموضوع لمعنى سواء كان مركبا او مفردا مخبرا عنه او خبرا او رابطة بينهما واصطلاحا في المفرد الدال على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة ونعنا علي ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه كما يقال سمي زيدا ولم يسم عمرا ولا خفا حينئذ في تغاير الامور الثلاثة وانما الخفا فيما ذهب اليه اصحاب الاشعري من ان الاسم نفس المسمى وفيما ذهب اليه الشيخ الاشعري من ان اسما الله تعالى ثلاثة اقسام على ما مر وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون القراة حادثة والمقروء قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شيء ما له الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شيء ما له العلم لا نفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسما الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عينه ولا غيره تمسك الاصحاب على ذلك بالمعقول والمنقول اما المعقول فلانه لو كانت الاسما غير الذات لكانت حادثة فلم يكن الباري تعالى في الازل الها وعالما وقادرا ونحو ذلك وهو محال بخلاف الخالقية فانه لا يلزم من قدمها قدم المخلوق اذا اريد بالخالق بالفعل كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في الغمد بمعنى ان من شانه ذلك فان الخلق حينئذ معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فلقوله تعالى سبح اسم ربك فان التسبيح انما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسما سميتموها فان عبادتهم انما هي للاصنام التي هي المسميات دون الاسامي واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة للنبي عليه الصلاة والسلام بل لغيره فشبهة واهية فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام على ان تذكر الالفاظ وترجع الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب اي مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد ترجع بمعونة القرينة الى نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب وثلاثي ومعرب ونحو ذلك والحاصل ان محل النزاع انما هو عند الاطلاق والتجرد عن القرينة واجيب عن الاول بان الثابت في الازل معنى الالهية والعلم ولا يلزم من انتفا الاسم بمعنى اللفظ انتفا ذلك المعنى وعن

ان ثم

بان معنى

بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او عن ان يفسر بما لا يليق او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم والاجلال ما لا يخفى ولفظ الاسم مقحم كما في قول الشاعر ۝ ثم اسم السلام عليكما ۝ وعن عبادة الاسما انهم يعبدون الاصنام التي ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم كمن يسمي نفسه بالسلطان وليست عنده آلات السلطنة واسبابها فيقال انه فرح من السلطنة بالاسم على ان في تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة حيث يفيد التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة لذوات الاصنام دون اسمائها بل ربما يدعى ان في الاية دلالة على المغايرة حيث اضيف الاسم الى الرب وجعل الاسما بتسميتهم وفعلهم مع القطع بان اشخاص الاصنام ليست كذلك وعورض الوجهان ايضا بوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق ولا قائم بنفسه متصف بانه مركب من الحروف وبانه عجمي او عربي ثلاثي او رباعي والمسمى معنى لا يتصف بذلك بل ربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا في المكان الى غير ذلك من الخواص فكيف يتحدان الثاني قوله تعالى ولله الاسما الحسنى فادعوه بها وقوله عليه الصلاة والسلام ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع ليس في نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان كانت في اللغة فعل الواضع او الذاكر ثم لا ننكر اطلاق الاسم على التسمية كما في الاية والحديث على ان الحق ان المسميات ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا البواقي وانما الواحد هو الذات المتصف بالمسميات فان قيل تمسك الفريقين بالايات والحديث والاجماع ويبعد لان النزاع ليس في الاسم بل في افراد مدلوله من مثل السما والارض والعالم والجاهل ونحو ذلك من الاسم والفعل وغير ذلك على ما يشهد به كلام الاكثر انه لو اريد الاول لما كان للعقل تعدد اسما الله تعالى وانقسامها الى ما هو عين او غير او لا عين ولا غير معنى وبهذا يستحق ما ذكره الامام الرازي من ان لفظ الاسم مسمى بالاسم لا الفعل او الحرف فههنا الاسم والمسمى واحد ولا يحتاج الى الجواب بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال والموضوع والمسمى هو ايضا كذلك من حيث انه مدلول وموضوع له بل فرد من افراد الموضوع له فيتغايرا قلنا نعم الا ان وجه تمسك الاولين ان في مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذي هو من جملة الاسما مسماه الذي هو اسم من اسما الله تعالى ثم اريد به مسماه الذي هو الذات الالهية بقرينة اشكال الاضافة ووجه تمسك الاخرين ان في قوله تعالى ولله الاسما الحسنى اريد بلفظ الاسما مثل لفظ الرحمن والرحيم والعليم والقدير وغير ذلك مما هو غير لفظ الاسما ثم انها متعددة فتكون غير المسمى الذي هو ذات الواحد الحقيقي

الذي لا نجد فيه اصطلاحات قيل قد ظهر ان ليس الخلاف في لفظ الاسم وانه في اللغة
موضوع للفظ الشيء ولمعناه بل في الاسم الذي من جملتها لفظ الاسم ولا خفا في انها
اصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اريد بالاسم المدلول فلا خفا
في ان مدلول اسم الشيء ومفهومه نفس مسماه من غير احتياج الى الاستدلال
بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته فما وجه هذا الاختلاف
المستمر بين كثير من العقلا قلت الاسم اذا وقع في الكلام فقد يراد به معناه كقولنا
زيد كاتب وقد يراد نفس لفظه كقولك زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم
موضوع بازا اللفظ يعبر به عنه كقولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر ثم اذا اريد
المعنى فقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع وقد
يراد بعض افرادها كقولنا جاني انسان ورايت حيوانا وقد يراد جزؤها كالناطق
او عارض لها كالضاحك فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في ان
اسم الشيء نفس مسماه ام غيره تنبيه مذهب الجمهور وعزي للاشعري
وبه قال ابن فورك ان واضع اللغة هو الله تعالى وعلمها عباده اما بوحي الى
بعض انبيائه واما بخلق الاصوات في جسم من الاجسام واسمعهم اياها واما
بخلق علم ضروري في بعضهم بها واظهر هذه الاحتمالات اولها لانه المعتاد في تعليم
الله تعالى العباد واحتجوا بقوله تعالى وعلم ادم الاسما كلها اي الالفاظ الدالة
للاسما والافعال والحروف لان كلا منها اسم اي علامة على مسماه وتخصيص الاسم
ببعضها عرف طرا ولا اشكال تعليمه تعالى دال بحسب الظاهر على انه الواضع
دون البشر وقال اكثر المعتزلة ان واضعها البشر واحدا او جماعة وحصل التعلم
منه لغيره بالاشارة والقرينة كالطفل يتعلم من ابويه بقرينة التكرار والاشارة موضوعات
الالفاظ واحتجوا بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اي بلغتهم
فهي سابقة على البعثة ولو كانت توقيفية والتعليم بالوحي كما مر انه الاظهر لتاخرت
عنها وقال ابو اسحق الاسفرايني القدر المحتاج اليه منها في تعريف الغير وافهامه
توقيفي وغيره محتمل للتوقيف والاصطلاح وقيل بعكس هذا وتوقف كثيرون العلما
عن القول بواحد من هذه الاقوال لتعارض ادلتها والمختار عند المحققين هو
الاول ان كان النزاع في الظهور لظهور دليله والوقف ان كان في القطع لاحتمال التعليم
الهام الوضع بعد علمنا صنعة لبوس لكم او تعليمه ما سبق وضعه من خلق اخر
فان قلت هل هذه المسالة قطعية او ظنية قلت قال بعضهم نقل الكرماني
في تقريره عن استاذه القاضي عضد الدين في حال تدريسه الاول وجزم ابن الهمام
في تحريره بالثاني قال وهو الحق عند الاسدي قال ذلك البعض ولا فائدة للخلاف في
تقييد الواضع كما قاله الابياري وغيره وانما ذكرت في الاصول لجريانها مجرى الرياضيات

تكميل

تكميل مذهب الباقلاني وامام الحرمين وتلميذه الغزالي والامدي ان اللغة لا تثبت بالقياس
وهو الحق خلافا لابن سريج وابن ابي هريرة والكرازي وفخر الدين الرازي في قولهم
تثبت به فاشتمال النبيذ على الاسكار المناسب لتسمية المسكر من ماء العنب بالخمر
مسوغ لتسميته خمرا فيثبت تحريمه بالنص على الثاني وبالقياس على الاول ولا
فرق بين الحقيقة والمجاز وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز لانحطاط رتبته ومحل الخلاف
ما لم يثبت تعميمه باستقراء والا فلا حاجة الى القياس في ثبوت ما لم يسمع منه حتى يختلف
في ثبوته وذلك كرفع الفاعل ونصب المفعول والله اعلم كذا اي مثل الاسما في
وجوب القدم لها عندنا وان تاخر لفظا لتقدمه نية ورتبة على جملة قوله كذا
صفات ذاته صفات ذاته اي القائمة بذات الله تعالى قياما حقيقيا لا كقيام
العرض بمحله وهو الصفات السبع السابقة فانها يجب لها القدم ثم ذكر المشبه
به المتقدم نية ورتبة وهو ضمير المبتدا السابق اعني اسماه بقوله قديمة اي
لم يسبقها عدم لعين وجوب القدم لما ذكر على قول اهل الحق كما يعلم مما ياتي
ادلة تلك قديمة لو كانت حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ويلزم
كونه عاريا عنها في الازل ويلزم افتقارها الى مخصص وهو ينافي وجوب
الغنى المطلق ويلزم ايضا اتصافه باضدادها كالعجز والجبر والجهل والبكم والصم والعمى
ان يكون قديمة فيستحيل زوالها اذ ما ثبت قدمه استحال عدمه على ما عرفت
في بحث حدوث العالم فيستحيل وجودها وهي شرط في وجود العالم وحدوثه
فيلزم ان لا يوجد منه شيء ابدا ضرورة انتفا المشروط بانتفا شرطه والحس والعيان
يكذبه ويلزم ايضا اما الدور او التسلسل وبيانه ان القدرة مثلا لو كانت حادثة
لزم افتقارها الى محدث قادر بقدرة ثم ننقل الكلام الى هذه القدرة التي توقفت
عليها القدرة الاولى فيلزم ان يكون ايضا حادثة لما تلتها للاولى فتتوقف هي ايضا
على قدرة اخرى للفاعل فان كانت هذه الاخرى هي الاولى التي كانت توقفت عليها
لزم الدور وان كانت غيرها لزم فيها ايضا ما لزم في الاولى وهكذا ابدا فيلزم التسلسل
والدور والتسلسل باطلان فما ادى اليهما كذلك وقد سبق في بحث مخالفته للحوادث
ما له تعلق بهذا المبحث فتفطن عليه واستدل الحكما على قدم صفات الواجب بان
الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال ورد بانه ان اريد بالتغير مجرد
الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد التغير في الواجبية او تاثر
وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلولا للذات بطريق
الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية تتلاحق افرادها مشروطا
كل منها بانقضا الاخر كحركات الافلاك عندهم وبان الواجب لو اتصف بالحادث لزم جواز
ازليته الى ذلك بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي ما لا اول له

وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشئ في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشئ في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون في الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية للاتصاف بالحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا يخفى ان المحال انما هو جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم في الازل بمعنى انه يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن انه يوجده في الازل والا فلا خفاء في امكان وجوده ومبنى الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث في الازل وبانه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم ولمساعدة الخصم على ذلك واما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضده الحادث حادث لانه منتقل الى الحادث ولا شئ من القديم كذلك لما تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واعترض بانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان للموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شئ ضده ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث انما هما من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلق على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال واعترض بان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت تمامه من الاولى من هنا

مطلب عدم اتصافه تعالى باللذائذ الحسية

اجمع العقلاء على ان الله سبحانه وتعالى غير موصوف بشئ من الالوان والطعوم والروائح واللذائذ الحسية فان هذه الامور تابعة للمزاج الذي هو كيفية حادثة عن تفاعل العناصر وهو تعالى منزه عن الجسمية والتركيب قال الامام والمعتمد في انه غير موصوف بالالوان والطعوم والروائح الاجماع وللاصحاب قالوا الكون جنس تحته انواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة كمال وبالنسبة الى بعض صفة نقص وايضا الفاعلية لا تتوقف على تحقق شئ منها واذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض اولى من الباقي فوجب ان لا يثبت شئ منها ثم قال وللقائل ان يقول

انتهى

انتهى انه ليس البعض اولى من البعض في نفس الامر في علمك ولا اولوية له من الدليل لم لا يجوز ان تكون ماهية ذاته تستلزم لونا معينا من غير ان نعرف لمية ذلك الاستلزام والذي مسلم ولكن لا يلزم الا عدم علمنا بذلك المعين واما عدمه في نفسه فلا وللقائل ان يقول التمسك بالاجماع في العقليات انما يكون عند الضرورة والمعتمد في هذا الموضوع انه لا يجوز ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال ذاته وقال ايضا اتفق الكل على استحالة الالم واما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء والباقون ينكرونها واحتجوا بان اللذة والالم من توابع اعتدال المزاج وتنافره ولا يعقل ذلك الا في الجسم وهو ضعيف لانه يقال هب ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب والمعتمد ان تلك اللذة ان كانت قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون موجبا للفعل الملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي الى الايجاد قبل ذلك موجود ولا مانع لكن ايجاد الشئ قبل ايجاده محال وان كانت حادثة كان محلا للحوادث والحكماء قالوا ان كل من تصور في نفسه كمالا فرح به ومن تصور في نفسه نقصانا تألم به ولا شك ان كماله تعالى اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلا يبعد ان يلتذ به وان يستلزم ذلك اعظم اللذات قال الامام والجواب انه باطل باجماع الامة والحق ان اللذة والالم اللذين من توابع المزاج لا شك في استحالتهما عليه تعالى واما قول الامام لو كانت اللذة قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون موجبا للملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي الى ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع فانما يصح اذا كان الملتذ به من فعله وعلى تقدير ان يكون الملتذ به من فعله انما يصح اذا كان داعي الايجاد متحدا مع داعي اللذة او كان داعي الايجاد ايضا قديما لكنه غير كاف في الايجاد الا بعد وجود الملتذ به اما اذا كان داعي اللذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور والدلالة المذكورة لا تبطل الالم اذ ليس اليه داعي فلا يلزم هذا الخلف والحكماء لا يقولون علمه بكماله يوجب اللذة فانه ليس بصحيح لاقتضائه ان يكون علمه فاعلا للذة وذاته قابلها وهم لا يقولون به بل يقولون ان اللذة في حقه تعالى هو عين علمه بكماله وتغاير الفرح واللذة والالم اللذين بوجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه تعالى ليس بمفيد لانه مشعر من الانفعال والتمسك بالاجماع الا انه بعينه في عدم اطلاق لفظي اللذة والالم عليه لان كل صفة لا يتحقق فيها الاذن الشرعي لا يوصف بها تعالى كما بان اما بالمعنى الذي ادعاه الحكماء فالاجماع ليس حجة ونفي الالم عنه تعالى لا يحتاج الى البيان لان الالم ادراك المنافي ولا منافي له تعالى

مطلب وما يتوجه من شبهة على قدم الصفات

[illegible] ما يتوجه على كون صفاته تعالى قديمة شبهة قوية وان كانت الزائدة المتقدمات وذكر انه لو كانت صفاته قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان بقاء الشئ صفة زائدة عليه قائمة به وان قيام المعنى بالمعنى باطل في الاصحاب

من لم يجعل البقاء صفة زائدة بل استمرارا للوجود ومنهم من جوز في غير المتحيز قيام المعنى
بالمعنى وانما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل
بالتحيز فلا يتبعه غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر ولصعوبتها اختلفوا فمنهم من امتنع
عن وصف الصفات بالبقاء بل يقال علمه باق وقدرته باقية بل قال هو باق بصفاته
وهذا ضعيف جدا لان الدائم الوجود ازلا وابدا من غير طريان فناء عليه اصلا اتصافه
بالبقاء ضروري لا يفيد التحرز عن التكلم به ومنهم من قال هي باقية ببقاء هو بقاء الذات
فانه بقاء للذات وللصفات وللبقاء لانها ليست غير الذات بخلاف بقاء الجوهر فانه
لا يكون بقاء لاعراضه لكونها مغايرة له والبقاء القائم بالشيء لا يكون بقاء لما هو غيره
بهذا صرح الشيخ الاشعري واعترض عليه بان الصفات كما انها ليست غير الذات
ليست عينها فكيف يجعل البقاء القائم بالذات بقاء لما ليس بالذات ولما لم يقم به
البقاء ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات بالبعض
فلا يكون العلم مثلا حيا قادرا فظهر ان علة امتناع بقاء العرض ببقاء الجوهر ليست
تغايرهما بل كون احدهما ليس الآخر ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقاء هو نفسها
فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء الله تعالى
بقاء له وبقاء للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه
وجاز حصول باقيين ببقاء واحد لان احدهما كان قائما بالآخر فلم يؤد الى قيام صفة
بذاتين بخلاف حصول متحركين بحركة واسودين بسواد فان قلت معلوم ان
الشيء انما يكون عالما بما هو علم وقادرا بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك وهاهنا
قد لزم كون الذات عالما وقادرا بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم والقدرة باقية بما
هو قدرة وهو محال قلت اجيب بان اطلاق الاضافة يرفع الاستحالة فان
المستحيل هو ان يكون الشيء عالما وقادرا بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم له او قدرة
له واللازم هو ان الذات عالم وقادر بما هو بقاء للعلم او للقدرة والعلم او القدرة باق
بما هو علم او قدرة للذات ولقائل ان يقول فحينئذ لا يبقى لكم بقاء الا في صفة زائدة
عليه ثابتة به بل الطلاقة وايضا اذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم
البقاء ليس مفهوم العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات بان يكون عالما بعلم
هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه باقيا ببقاء هو نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الا كون
الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم والاعتبار والله اعلم الثالث انه
خبر باضافة الصفات الى الذات الصفات السلبية والصفات النسبية الاضافية
وقد تقدم بيانها في بحث نفي الحاجة للحوادث والصفات الفعلية وقد تقدم ايضا
الكلام عليها بعد الكلام على الصفات السبع المشار اليها هنا فليس شيء منها بقديم
عند الاشاعرة ولا قائم بذاته تعالى ونتقدم في بحث وجود الواجب لذاته هل الامكان

بباقي القدم

بباقي القدم فراجعه فان قلت فمتى قدم الصفات الذاتية على قول اهل السنة
ممنوع فان جمهور الفرق على امتناع اتصافه تعالى بالحوادث يعني الموجودات
بعد العدم ولم يخالف في هذا الحكم الا الكرامية كما مر قلت هنا مقامات احدهما
امتناع قيام الحادث بذاته وثانيهما قيام صفات قديمة بذاته زائدة عليها وليس
الكلام الا في المقام الثاني وليس الاول اهل الحق فان الحكماء نفوا صفاته الذاتية
كما تقدم بيانه والمعتزلة نفوا زيادة صفات على ذاته وتمسكوا في امتناع كون
الباري تعالى قادرا بقدرة بما سيجيء جوابه وفي امتناع كونه تعالى عالما بعلم بوجوه
الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه او قدم علمنا وكلاهما ظاهر البطلان
وجه اللزوم انه اذا تعلق علمنا بشيء مخصوص تعلق به علمه كان كلاهما على
وجه واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم لا ان يكون علمه بطريق تعلق الذات
وعلمنا به بطريق تعلق العلم كما في عالميته وعالميتنا واذا كان كلاهما على وجه واحد كانا
متماثلين فيلزم استواؤهما في القدم او الحدوث والجواب ان تعلقهما على وجه
واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم فالتماثل
لا يوجب تساويهما في القدم والحدوث لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات
كالموجودات على راي المتكلمين الثاني انه لو كان عالما بعلم لكان له علوم غير
متناهية لانه عالم بما لا نهاية له والعلم الواحد لا يتعلق الا بمعلوم واحد والا لصح
لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم الآخر ولجاز
ان يكون علمه الواحد قائما مقام العلوم المختلفة في الشاهد للقطع بان علمنا
بالبياض يخالف علمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم
مقام الصفات كلها بان يكون علما وقدرة وحياة وغير ذلك بل يقوم الذات
مقام الكل ويلزم نفي الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم
ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية وهو باطل
وفاقا واستدلالا بما مر مرارا من ان كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل
فكيف جاز ان يكون المعلومات غير متناهية قلت لان المعلوم لا يلزم ان يكون
موجودا في الخارج والجواب انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو
غير متناهية وما ذكر في بيان الامتناع ليس بشيء لان الذهول انما هو عن التعلق
بالمعلوم الآخر وعلمنا ايضا بالسواد والبياض لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم
فقيام علمه تعالى مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة له مقام
صفات مختلفة الجنس الثالث لو كان الباري تعالى عالما بعلم لكان فوقه عليم
لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على
عمومه والمعارضة بالآيات الدالة على ثبوت العلم كما مر الرابع ما في التنبيه

على تقدم الكلام في النظر ونتوقف له هنالك ان شا الله تعالى وتقدمت الشبهتان نبه
للارادة مع اجوبتهما ثم قال القاضي عياض فاما من نفى صفة من صفات
الله تعالى الذاتية او جحدها مستبصرا في ذلك اي حال كونه على بصيرة من
جحدها ونفيها متعمدا لذلك كقوله ليس بعالم ولا قادر ولا مريد ولا متكلم وشبه
ذلك من صفات الكمال الواجبة له عز وجل فقد نص ائمتنا على الاجماع على كفر
من نفى عنه تعالى الوصف بها واعراه عنها وعلى هذا حمل قول سحنون
من قال ليس لله تعالى كلام فهو كافر وهو لا يكفر المتأولين فاما من جهل صفة
من هذه الصفات فاختلف العلماء ههنا فكفره بعضهم وحكي ذلك عن ابي جعفر
الطبري وغيره وقال به ابو الحسن الاشعري مرة وذهبت طائفة الى ان هذا
لا يخرجه عن اسم الايمان واليه رجع الاشعري قال لانه لم يعتقد ذلك اعتقادا
يقطع بصوابه ويراه دينا وشرعا وانما يكفر من اعتقد ان مقالته حق واحتج
هؤلاء بحديث السوداء وان النبي صلى الله عليه وسلم انما طلب منها التوحيد
لا غير وبحديث النباش الذي اوصى ان يحرق ويذرى رماده في يوم عاصف
حيث قال لئن قدر الله تعالى علي ليعذبني وفي رواية فيه لعلي اضل الله
فعلوا به ذلك فامر الله البر يجمع ما فيه والبحر يجمع ما فيه واوقفه بين يديه وقال
ما حملك على هذا فقال الخوف منك يا رب فغفر له قالوا ولو بوحث اكثر الناس
عن الصفات وكوشفوا عنها لما وجد من يعلمها الا الاقل وقد اجاب الآخر
عن هذا الحديث بوجوه منها ان قدر بمعنى قدر بتشديد الدال ولا يكون شكه
في القدرة على احيائه بل في نفس البعث الذي لا يعلم الا بشرع ولعله لم يكن ورد
عندهم به شرع يقطع عليه فيكون الشك به حينئذ كفرا فاما ما لم يرد به شرع فهو
من مجوزات العقول او يكون قدر بمعنى ضيق ويكون ما فعله بنفسه ازراء
عليها وغضبا لعصيانها وقيل انما قال ما قاله وهو غير عاقل لكلامه ولا ضابط
للفظه مما استولى عليه من الجزع والخشية التي اذهلت لبه فلم يؤاخذ به
وقيل كان هذا في زمن الفترة وحيث ينفع مجرد التوحيد وقيل بل هذا من
مجاز كلام العرب الذي صورته الشك ومعناه التحقيق وهو يسمى تجاهل العارف
وله امثلة في كلامهم كقوله تعالى لعله يتذكر او يخشى وقوله تعالى وانا او اياكم
لعلى هدى او في ضلال مبين فاما من اثبت الوصف ونفى الصفة فقال اقول عالم
ولكن لا علم له ومتكلم ولكن لا كلام له وهكذا في سائر الصفات على مذهب المعتزلة
فمن قال بالتكفير بالمآل لما يؤديه اليه قوله ويسوقه اليه مذهبه كفره لانه اذا
انتفى العلم انتفى وصف عالم اذ لا يوصف بعالم الا من له علم فكأنهم صرحوا عنده
بما ادى اليه قولهم وهكذا عند هذا سائر فرق اهل التأويل من المشبهة والقدرية

وغيرهم

وغيرهم ومن لم ير اخذهم بمآل قولهم ولا الزمهم موجب مذهبهم لم ير اكفارهم قال لانهم اذا وقفوا على
هذا قالوا لا نقول ليس بعالم ونحن ننتفي من القول بالمآل الذي الزمتموه لنا ونعتقد
نحن وانتم انه كفر بل نقول ان قولنا لا يؤول اليه على ما اصلناه فعلى هذين المأخذين
يعني اللذين مدركهما هل لازم المذهب مذهب ام لا وهو الاصح عندنا نفي ومحل الخلاف
ما لم يكن اللازم ظاهر اللزوم ويلتزمه صاحب المذهب اختلف الناس في اكفار اهل
التأويل واذا فهمته اتضح لك الموجب لاختلاف الناس في ذلك والصواب ترك
اكفارهم والاعراض عن الحتم عليهم بالخسران واجراء حكم الاسلام عليهم في قصاصهم
ووراثاتهم ومناكحاتهم ودياتهم والصلاة عليهم ودفنهم في مقابر المسلمين وسائر معاملاتهم
لكنهم يغلظ عليهم بوجيع الادب وشديد الزجر والهجر حتى يرجعوا عن بدعتهم
وهذه كانت سيرة الصدر الاول فيهم فقد كان نشأ على زمن الصحابة رضي الله عنهم
وبعدهم في التابعين من قال بهذه الاقوال من القدر ورأي الخوارج والاعتزال
فما ازاحوا لهم قبرا ولا قطعوا لاحد منهم ميراثا لكنهم هجروهم وادبوهم بالضرب والنفي
والقتل اي ان تحيزوا فئة على المسلمين على قدر احوالهم لانهم فساق ضلال عصاة
اصحاب كبائر عند المحققين واهل السنة ممن لم يقل بكفرهم منهم خلافا لمن
رأى غير ذلك قال القاضي ابو بكر واما مسائل الوعد والوعيد والرؤية وكون القرآن
مخلوقا وخلق الافعال وبقاء الاعراض والتولد وشبهها من الدقائق فالمنع من
اكفار المتأولين فيها اوضح اذ ليس الجهل بشيء منها جهلا بالله تعالى ولا اجمع
المسلمون على اكفار من جهل شيئا منها والكفر انما هو الجهل بوجود الله تعالى
ان الايمان بالله تعالى انما هو العلم بوجوده وانه لا يكفر احد بقول ولا رأي الا ان
يكون هو الجهل بالله تعالى فان عصى بقول او فعل نص الله تعالى ورسوله صلى الله
عليه وسلم او اجمع المسلمون انه لا يوجد الا من كافر او يقوم دليل على ذلك فقد كفر ليس
لاجل قوله او فعله لكن لما يقارنه من الكفر فالكفر بالله تعالى لا يكون الا باحد ثلاثة
امور احدها الجهل بالله تعالى والثاني ان يأتي فعلا او يقول قولا يخبر الله ورسوله
او يجمع المسلمون ان ذلك لا يكون الا من كافر كالسجود للصنم او يكون ذلك القول
او الفعل لا يمكن معه العلم بالله تعالى فهذان الضربان وان لم يكونا جهلا بالله فهما
امارتان على ان فاعلهما كافر منسلخ من الايمان انتهى ولما اتفق القوم على جواز
اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا ورد اذن من الشرع وعلى عدم
جوازه اذا ورد منعه واختلفوا عند عدم ورود الاذن والمنع في جواز اطلاق
ما كان متصفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما لما يستحيل في حقه بل قال بعض
المحققين وكان مشعرا بالمدح فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي
ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالي فقال بجواز الصفة وهو ما يدل على معنى زائد

على نفس الذات واعترض ضابطه الاسم بمثل
على الذات دون الاسم وهو ما يدل على الاسم لما رثم من العظام اي بكلي وبالها
الاله اسم للمعبود والكتاب اسم للمكتوب والرحيم اسم وان كانت اسما عند النحوي
الزمان والمكان والالة ولعل المتكلم يلتزم كونها صفات بالفاعل مع الاختصار ونافي
اشار الى المختار من الخلاف بقوله واختير بالبنا للمجهول للعلم بالفاعل اي اطلاق اسمايه
الوزن اي واختار جمهور اهل السنة ان اسماه تعالى بالنصب للوزن واذنه في ذلك
بمعنى مقابل الصفات توقيفية اي تعليمية اي تتوقف على تعليم الشرع
في اذن في اطلاقه واستعماله جائز وما لا فعلى المنع والتحريم وقد علمت محل النزاع لنا
انه لا يجوز ان يسمى النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من اسمائه بل لو سمي واحد من
اولاد الناس بما لم يسمه به ابواه لما ارتضاه فالباري تعالى وتقدس اولى
وتمسك المعتزلة بان اهل كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خداى وتنكري
وشاع ذلك وذاع من غير نكير قلنا كفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعي قال السعد
وهذا معنى ما يقال انه لا خلاف في ما يراد من الاسماء الواردة في الشرع واعترضه امام
الحرمين بان طريق القياس ومحل الجواز هنا وعدمه الحل والحرمة وكل منهما حكم
شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما هو حجة في العمليات والاسماء والصفات
من باب العلميات واجيب بان التسمية من باب العمليات وافعال اللسان وتمسك
الغزالي بان اجرا الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع
بالدلايل الدالة على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية فانها تصرف في المسمى ولا
ولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجرى ذلك وضبط بقولنا ولم يكن اطلاقه
موهما الى اخره مثل العارف والعاقل والفطن والذكي لما فيه من ايهام المستحيل
عليه تعالى لشهرة استعماله مع خصوصية تمتنع في حق الباري تعالى فان المعرفة
قد تشعر بسبق العدم والعقل بما يعقل العالم ويحبسه ويمنعه والفطنة والذكا
بسرعة ادراك ما غاب وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك حتى قالوا ان الدراية
تشعر بضرب من الحيلة وهو اعمال الفكر والروية وكل ما كان في اطلاقه ايهام
فانه لا يجوز بدون الاذن اتفاقا وقوله كذا اي مثل الاسما في ان المختار ان اطلاقها
عليه تعالى بالشرط السابق يتوقف على الاذن الشرعي الصفات اي اطلاقها
عليه تعالى لما مر خلافا للغزالي حيث زعم انها لا تفتقر الى الاذن ثم مدعى محلى
لما سبق توقيفه فان قلت قد اطلق عليه تعالى مثل الصبور والشكور والحليم
والرحيم قلت مثل هذا وان كانت اطلاقه موهما الا انه لما ورد الاذن باطلاقه
عليه تعالى فساغ قبوله والى هذا اشار بقوله فاضبط الالفاظ الدالة اما على
مجرد الذات واما عليها مع اعتبار معنى زائد عليها ذاتي كالعالم والقادر او فعل
كالخالق والرازق او اضافي كالاول والاخر او سلبي كليس بجسم فيما يظهر وان لم اره
السمعيه

السمعية اي الواردة في الشرع المسموع بالجملة الواردة في الكتاب والسنة او اللغة
كالثابتة بالاجماع كالصانع والموجود والواجب والقديم او بالقياس كالمترادفات لما اذن
في استعماله من لغة او لغات على ما سيرد وفي هذا نظر لانا نمنع كون الاذن في لفظ اذنا في
لازمه اذ قد يوهم الاطلاق اللازم نقصا فيمتنع الا ترى ان قوله تعالى خالق كل شيء كيف
يلزمه انه خالق القردة والخنازير ولا شك في المنع من اطلاقه فكذا ايضا يمتنع كون
الاذن في لفظ اذنا في مرادفه لاحتمال ايهام احد المترادفين نقصا دون الاخر كالعالم
والعارف وكالجواد والسخي ولا تزد عليها بعدم الاذن في استعمال ما زاد زيادته
واعترض بان المنع حكم شرعي مدركه الورود والغرض انه لم يرد فيه شي وقد
تقدم منع الاسما المسموعة جمله قال السعد فان قيل فقد وجد كثير من الاوصاف
ما يمتنع اطلاقها مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزي والمنزل والمنشي والحارث
والزارع والرامي قلت لا يكفي في صحة الاجرا على الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب
والسنة بحسب اقتضا المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم
ورعاية ادب وفي كلام بعض المتاخرين ما يصرح بامتناع الاطلاق مرادا في المضاف
المسموع قياسا عليه وبعدم اعتبار ما ورد على وجه المشاكلة والمجاز وبعدم اعتبار
ورود الفعل والمصدر وان لا اختلاف بالتعريف والتنكير لا يضر كما بسطناه بتعليق
الزائد يسر الله بجمعه وها هنا امران احدهما لا يشترط في السنة الواردة بالاذن
التواتر على الراجح بل يكفي الاحاد نعم اشترطوا في الواردة احادا ان تكون صحيحة او حسنة
وفيه شي مع جزمهم بان المسالة من باب العمليات وهي يستحب العمل فيها بالحديث
الضعيف ثانيهما ان الكلام ليس في الاسما الاعلام الموضوعة في اللغات اذ ليس جواز
اطلاقها محل نزاع ولما قدم ان له تعالى صفات ذاتية قديمة منزهة عن مماثلة
صفات المخلوقين كما قدم ان ذاته العلية كذلك وورد في الكتاب والسنة ما يوهم
بانعدا ذلك بمعنى ولما تكلم بينه وبينهم ما اخذ بظاهره المشبهة والمجسمة اشار
الى بطلان تمسكهم به في ذلك بقوله وكل نص اي لفظ نص اي ظاهر كما هو احد اطلاق
النص مما ورد في كتاب او سنة صحيحة والا فلا عبرة به فحقه هنا مقابل القياس
والاستنباط لا الاجماع ولا الاطلاق للاخرين مقابل الظاهر والمحتمل وهو ما لا يحتمل غير المعنى
المتبادر منه لانتفا الاحتمالات المعتبرة عنه كما قرر في اصول الفقه وهذا الاخير
وروده في باب المتكلمين الصفات باتفاق على ما يفهم من كلام بعضهم اوهم باعتبار
ظاهر دلالته التشبيها اي صحة القول به او المراد التشابه الاطلاق المعهود على
الحامل منه اوله وجوبا بان تحمله على خلاف ظاهره لدليل راجح كان او مرجوحا كما هو حد
من تعريف التاويل بانه اخراج اللفظ عن ظاهره لدليل ولو مرجوحا اما اخراج اللفظ
عن ظاهره لغير دليل فلعب وعبث ثم المراد اوله تفصيلا معينا فيه المعنى الخاص

اضافات للقابل الالى كما هو مختار الخلف من المتاخرين دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا
بضبع القاصرين وسلوكا للطريق الاحكم والسبيل الاعظم او لا تاويله بلا اجمالا اى فوض علم
المعنى المراد من ذلك النص تفصيلا الى الله تعالى ودم اى اقصد واعتقد انت
مع تفويض علم ذلك المعنى اليه تعالى تنزيها له تعالى عما يوهمه ظاهر ذلك النص
من حيث دلالته كما هو داب السلف الصالحين ايثارا للطريق الاسلم فظهر مما قررناه
اتفاق الفريقين على التنزيه عن المعنى الظاهر للفظ غير ان السلف طريقتهم التاويل
الاجمالي فينزهونه عن الظاهر ويفوضون علم معانيها مفصلة الى الله تعالى كما هو
راى من يقف على الله من قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والخلف طريقتهم التنزيه
مع الخوض للتاويل التفصيلي كما هو راى من يقف على والراسخون في العلم ثم
اعلم ان الحامل على التاويل اجمالا وتفصيلا هو ان المتشابه لا يعارض المحكم
فيحمل على ما يوافق المحكم الذى هو اصل الكتاب الذى يرجع اليه متشابهه وايضا
فالادلة النقلية لا تعارض القواطع العقلية التى لا تحتمل التاويل فترد النقلية الى
ما يوافق العقلية لان العقلية اصل للنقلية لتوقف النقلية على ما يتوقف على العقل
من معرفة وجود البارى سبحانه وكونه فاعلا مختارا مرسلا للرسل ومعرفة المعجزة
اذ لو رجح النقلى بان صدق لزم تكذيب العقلى الذى تصديقه اصل تصديق النقلى وذلك
يستلزم تكذيب النقلى الذى هو فرعه فيودى تصديق النقلى الى تكذيبه وذلك جمع
بين النقيضين والنصوص الظاهرة التى تتمسك بها المجسمة والمشبهة كثيرة جدا
منها في الجهة قوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وانا فوقهم قاهرون ءامنتم من
في السماء الرحمن على العرش استوى تعرج الملائكة والروح اليه اليه يصعد الكلم
الطيب انى متوفيك ورافعك الى وان الاحاديث الواردة بها كثيرة ومنها في
هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام وجاء ربك والملك صفا صفا وحديث
الصحيحين والسنن ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا ومنها في الصورة حديث
البخاري ان الله خلق ادم على صورته ومنها في الجوارح ويبقى وجه ربك يد الله
فوق ايديهم وحديث مسلم ان قلوب بنى ادم كلها كقلب واحد بين اصبعين
من اصابع الرحمن فعلى طريق السلف يجب ان يعتقد ان هذه النصوص من عند
الله تعالى وان هذا الظاهر الذى يدل لها محال عليه تعالى وان المعنى المقصود منها
لا يعلمه الا الله تعالى على ما يليق بجلاله وجماله وعلى طريق الخلف تاول الفوقية بالعلو
في العظمة لا في المكان ومن في السماء من في السماء حكمه وسلطانه او ملك من ملائكته
موكل بانزال العذاب لمستحقيه والاستوا بالاستيلا والعروج اليه بالرقى الى محل عبادته الى السما
اياه وصعود الكلم الطيب مجاز عن قبوله او المراد صعود الكرام الكاتبين له الى محل
الذى هو محل عرضهم الاعمال ورافعك الى معناه الى محل كرامتى ومقر ملائكتى وباتيانه تعالى

باتيان

باتيان حامل عذابه ونزول الرب بنزول حامل رحمته او انه المتولى واما حديث البخاري
فقد رواه مسلم مطولا بلفظ ينبى عن انه لا يحتاج الى تاويل دائما او هو مما يحوج اليه من اختصاره
ولفظ رواية مسلم اذا قاتل احدكم اخاه فليجتنب الوجه فان الله تعالى خلق ادم على صورته
اى الضمير للاخ او للوجه للاخ على رواية البخاري اختلف فيما يرجع اليه ضمير الصورة
فقيل ادم اى خلقه الله على هذه الصفة التى استمر عليها الى ان هبط والى ان مات
دفعا لتوهم من يظن انه لما كان في الجنة كان على صفة اخرى وانه تنقل في الاطوار
كما تنقل ولده وقيل الله ويتمسك قايله بما في بعض طرقه على صورة الرحمن والمراد
بالصورة الصفة والمعنى ان الله طبعه على صفته من العلم والحياة والسمع والبصر وان
كانت صفاته تعالى ازلية قديمة وصفات ادم متجددة حادثة واختار النووى للاول
بل لو كانت صورته في الجنة هي صورته في الارض لم تتغير والوجه بالذات او بالوجود
والعين بالحفظ والكلاءة والجنب بالحق او ما يجب له والاصابع واليد على القدرة تنبيه
ربما يفهم من النظم فيما ظاهرا ان او لتنويع الخلاف وان الطريق الاول ارجح من الثاني
وهو اختيار عز الدين بن عبد السلام حيث قال في بعض فتاويه طريق التاويل
بشرطه اقرب الى الحق واليه يميل كلام امام الحرمين في الارشاد وان رجع في الرسالة
النظامية المتاخرة عنه باختيار الطريق الثاني وتوسط ابو الفتح بن دقيق العيد فقال
ان كان التاويل قريبا على ما يقتضيه لسان العرب لم ننكره وان كان بعيدا توقفنا
عنه وامنا بمعناه على الوجه الذى اريد به مع التنزيه ومثال الاول قوله تعالى يا حسرتا
على ما فرطت في جنب الله قال فنحمل الجنب على حق الله او ما يجب له او قريب من
هذا المعنى ولا نتوقف فيه وكذلك كون القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن
نحمله على ان ارادات القلب واعتقاداته متصرفة بقدرة الله تعالى وما يوقعه
في القلوب قلت ويمكن ان يمثل للثاني بقوله صلى الله عليه وسلم كان ربك في عما
اذ تاويله بكونه كان غير معلوم للخلق فنصب اياته الدالة عليه وارسل رسله الداعية
اليه بعيد وتوسط ابن الهمام في المسايرة توسطا اخص من هذا التوسط اذ حاصل
كلامه في الاستوا وجوب الايمان بانه استوى على العرش مع نفى التشبيه فاما كون
المراد انه استيلاؤه على العرش فامر جايز الارادة لكن لا دليل على ارادته عينا فالواجب
عينا ما ذكرنا اى من انه ليس كاستوا الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسة
والمحاذاة قال واذا خيف على العامة عدم فهم الاستوا اذا لم يكن بمعنى الاستيلا الا بالاتصال
ونحوه من لوازم الجسمية وان لا ينفوه فلا باس بصرف فهمهم الى الاستيلا فانه قد
ثبت اطلاقه وارادته لغة في قوله • قد استوى بشر على العراق • وقوله فلما علونا
واستوينا عليهم • جعلناهم مرعى لنسر وطاير • قال وعلى نحو ما ذكرنا يحمل كل ما ورد
مما ظاهره الجسمية في الشاهد كالاصبع واليد يجب الايمان به فان اليد وكذا الاصبع

وهو سبحانه اعلم به وقد تاولوا اليد
وغيره صفة له لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به
ولا اصبع بالقدرة والنور والبيت في قوله عليه السلام الحجر الاسود يمين الله في
الارض على التشريف والاكرام لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن
ان يراد ولا نجزم بارادته خصوصا على قول اصحابنا انه من المتشابهات وحكم
المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار والا لكان قد علم انتهى وقال
تلميذه كمال الدين بن ابي شريف ومحصل ذلك كله ان ابن دقيق العيد توسط
باعتبار قرب التاويل وبعده لغة وان كلام شيخنا يقتضي التوسط في القرب
ان تدعو الحاجة اليه لخلل في فهم العوام وبين ان لا تدعو لذلك حاجة انتهى
واقول ومن تامل كلام ابن الهمام وانصف ظهر له انه اشارة الى ما ذهب اليه الاشعري
من ان هذه صفات له تعالى اعلم بحقايقها وان قولهم وقد تاولوا اليد الى اخره
اشارة الى السبب الحامل للقوم على العدول عن مذهبه الى التاويل التفصيلي
وانه قصور فهم العامة عن تمام مدلولات هذه الالفاظ بذاته تعالى مع تنزيهه
سبحانه عن التشبيه وهذا من الكمال اكمل توفيق بين الاشعري والقوم اذ
لا ينبغي ان يخالفهم الاشعري في العدول الى التاويل التفصيلي عند خشية الفتنة على
العامة والله سبحانه ولي التوفيق على ان المعروف عن الاشعري في النقل موافقة
اهل التاويل كما قدمناه في مباحث الصفات والله اعلم ثم رايت سيدي احمد زروق
نفعنا الله ببركاته قال في شرح الرسالة لا خلاف في وجوب التاويل عند تعيين شبهة
لا ترتفع الا به ذكره الامام ابو حامد انتهى فلله الحمد رب العالمين ومما تقدم من اتفاق
الحق على التاويل يبطل احتجاج المخالفين من المجسمة والمشبهة بالنصوص الظاهرة
في الجهة والجسمية والصورة والجوارح على اتصافه تعالى عن قولهم علوا كبيرا انظر قوله
وستسمع في الجهات زيادة بيان فيه قال عز الدين بن عبد السلام معتقد الجهة
لا يكفر وفيه النووي بكونه من العامة وابن ابي جمرة بعسر فهم نفيها
تنبيه كما تمسك المخالف بالنصوص تمسك بشبهة عقلية حاصلها ان الله تعالى
موجود فيجب ان يكون ذا جسم وصورة وحدود وبيانه ان كل موجودين
فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالاخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا في الجهة
والله تعالى موجود والعالم كذلك لكنه ليس حالا في العالم ولا محلا له فيكون مباينا للعالم
في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا والجواب عن هذا
التمسك الباطل بان الانحصار في قسمي المنفصلة المذكورة انما هو من الاحكام الوهمية
لكونها على ما ليس بمحسوس واجرا لحكم المحسوس عليه ومدعي الضرورة فيه مكابر
واشتبه عليه الوهميات بالاوليات كيف وتركيب المنفصلة فيه ليس من
نقيضيه او المساوي لنقيضه اذ الجهة اما طرف للمكان او نفس المكان باعتبار الاضافة

بلغ

الذي

الذي كما بيناه بتعلق الفوايد فكيف يتصور فيه تعالى مباينته للعالم في الجهة مع
كونه فيها على قولهم وهو مكان وللمكان من جهة العالم على ان اكثر العقلاء مطبقون
على خلاف هذه المنفصلة وعلى ان الموجود اما جسم او جسماني او لا جسم ولا جسماني
كما في الجواهر المجردة المسماة بالمثل فانهم اجمعوا على انها غير متصلة بالعالم
ولا منفصلة عنه ولا داخلة فيه ولا خارجة عنه لان المصحح لهذه الامور انما
هو التحيز والجسمية وهذه الجواهر ليست اجساما ولا اعراضا فان قلت المتكلمون
على ان لا مجردات كما مر في بحث حدوث العالم قلت المتكلمون وان منعوها
الا ان الغرض من حكاية ذلك عن الحكماء انه استظهار على ابطال دعوى المبطلين
من الحصر المذكور والله اعلم خاتمة اشتهر بين القوم اشتهار المثل السائر
ان طريق السلف اسلم وان طريق الخلف اعلم قال بعض المحققين في قولهم اعلم
مجاز مرسل اذ هو من اطلاق اسم المسبب مرادا به السبب لان المعنى الحقيقي
للاعلم هو الازيد علما والاحوجية كسبب يقتضي لان يصير الاحوج اعلم وفي
اسناده الى التاويل الذي هو مذهب الخلف مجاز في الاسناد اذ هو من اسناد
المسبب الى السبب ايضا لان الاحوج الى مزيد علم هو من يأول لا التاويل والتاويل
سبب الاحوجية وربما ابدل بعضهم اعلم باحكم يعني اكثر احكاما بكسر الهمزة اي اتقانا
بالنسبة الى دفع الشبه عن العقيدة ولا يظهر ارجحية احدى العبارتين على الاخرى وادعى
بعضهم ارجحية الاولى قال بالنسبة الى كلا مذهب السلف وفي هذا ما بيناه بتعلق
الفوايد ولك ان تنظر من المعقولات الخطابية والمشهورة قياسات احدهما ينتج قدم
كلام الله تعالى وذلك ان كلام الله تعالى صفة من صفات ذاته وكل ما هو منها فهو
قديم كما مر والاخر ينتج حدوثه وذلك ان كلامه تعالى باجماع يطلق على هذا المؤلف
المنقول الينا بين دفتي المصحف تواترا وهذا يستلزم انه من جنس الحروف
والاصوات وكل ما هو كذلك فهو حادث ومنعت المعتزلة صغرى القياس والكرامية
كبراه والاشاعرة صغرى الثاني والحشوية كبراه ولا عبرة بكلام الكرامية والحشوية
ويبقى النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في الحقيقة راجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه
والا فنحن لا نقول بقدم اللفظ الحادث وهم لا يقولون بحدوث النفسي القديم
اذ قد وافقونا على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى كما سبق بيان كل هذا واراد
المصنف بالرد عليهم ولم يكتف بتصريحه فيما سبق بقدم صفاته الذاتية تقوية
وتاكيدا للحكم بقدم ما اختلف في قدمه وحدوثه اشار الى ذلك بقوله ونزه اي
وجب عليك ايها المكلف ان تعتقد تنزيه القرآن فعلان بمعنى مفعول من قرأت
الشيء قرآنا جمعته او من قرأت الكتاب قراءة وقرآنا تلوته لانه مجموع ومتلو
اي حرف تفسير على الصحيح وتاليها عطف بيان ما الاجلى على الاخفى وليس لهم عطف

وغيره صفة له لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه اعلم به وقد تاولوا اليد
والاصبع بالقدرة والنعمة والعين في قوله عليه السلام الحجر الاسود يمين الله في
الارض على التشريف والاكرام لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن
ان يراد ولا يجزم بارادته خصوصا على قول اصحابنا انه من المتشابهات وحكم
المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار والا لكان قد علم انتهى قال
تلميذه كمال الدين بن ابي شريف وملخص ذلك كله ان ابن دقيق العيد توسط
باعتبار قرب التاويل وبعده لغة وان كلام شيخنا يقتضي التوسط في القرب بين
ان تدعو الحاجة اليه لخلل في فهم العوام وبين ان لا تدعو لذلك حاجة انتهى
واقول من تامل كلام ابن الهمام وانصف ظهر له انه اشارة الى ما ذهب اليه الاشعري
من ان هذه صفات له تعالى اعلم بحقايقها وان قوله وقد تاولوا اليد الى اخره
اشارة الى السبب الحامل للقوم على العدول عن مذهبه الى التاويل التفصيلي
وانه قصور فهم العامة عن فهم مدلولات هذه الالفاظ بذاته تعالى مع تنزيهه
سبحانه عن التشبيه وهذا من الكمال ابن الهمام توفيق بين الاشعري والخصوم اذ
لا ينبغي ان يخالفهم الاشعري في العدول الى التاويل التفصيلي عند خشية الفتنة على
العامة والله سبحانه ولي التوفيق على ان المعروف عن الاشعري في النقل موافقة
اهل التاويل كما قدمناه في مباحث الصفات والله اعلم ثم رايت سيدي احمد زروق
نفعنا الله ببركاته قال في شرح الرسالة لا خلاف في وجوب التاويل عند تعيين شبهة
لا ترتفع الا به ذكره الامام ابو حامد انتهى فلله الحمد رب العالمين ومما تقدم من اتفاق
الكل على التاويل بطل احتجاج المخالفين من المجسمة والمشبهة بالنصوص الظاهرة
في الجهة والجسمية والصورة والجوارح على اتصافه تعالى عن قولهم علوا كبيرا بظواهرها
وستسمع في الجهات زيادة بيان قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام معتقد الجهة
لا يكفر وتبعه النووي لكونه من العامة وابن ابي جمرة بتيسير فهمهم نبه عليها والله اعلم
تتمة كما تمسك المخالف بالنصوص تمسك بشبهة عقلية حاصلها ان الله تعالى
موجود فيجب ان يكون ذا جسم وصورة وحدود وبيانه ان كل موجودين
فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالاخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا في الجهة
والله تعالى موجود والعالم كذلك لكنه ليس حالا في العالم ولا محلا له فيكون مباينا للعالم
في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا والجواب عن هذا
التمسك الباطل بان الانحصار في قسمي المتصل والمنفصل المذكورين انما هو من الاحكام الوهمية
لكونها على ما ليس بمحسوس واجرا لحكم المحسوس عليه وتدعي الضرورة فيه مكابرا
واشتبه عليه الوهميات بالاوليات كيف وقد كذب المنفصل فيه ليس من الكلي
ونقيضه او المساوي لنقيضه اذ الجهة اما طرف للمكان او نفس المكان باعتبار الاماكن

الذي

الذي كما بيناه بتعلق الفوايد فكيف يتصور فيه تعالى مباينة للعالم في الجهة مع
كونه فيها على قولهم وهي مكان والمكان من جملة العالم على ان اكثر العقلاء مطبقون
على خلاف هذه المنفصلة وعلى ان الموجود اما جسم او جسماني او لا جسم ولا جسماني
كما في الجواهر المجردة الغير المتحيزة بالمرة فانهم اجمعوا على انها غير متصلة بالعالم
ولا منفصلة عنه ولا داخلة فيه ولا خارجة عنه لان المصحح لهذه الامور انما
هو التحيز والجسمية وهذه الجواهر ليست اجساما ولا اعراضا قلت المتكلمون
على ان لا مجردات كما مر في بحث حدوث العالم قلت المتكلمون وان منعوها
الا ان الغرض من حكاية ذلك عن الحكما بيان اسقاطها رعيا لابطال دعوى المستدل
من الحصر المذكور والله اعلم خاتمة اشتهر من القوم اشتهار المثل السائر
ان طريق السلف اسلم وان طريق الخلف اعلم قال بعض المحققين في قولهم اعلم
مجاز مرسل اذ هو من اطلاق اسم المسبب مرادا به السبب لان المعنى الحقيقي
للاعلم هو الازيد علما والاحوجية كسبب مقتضى لان يصير الاحوج اعلم وفي
اسناده الى التاويل الذي هو مذهب الخلف مجاز في الاسناد اذ هو من اسناد
المسبب الى السبب ايضا فان الاحوج الى مزيد علم هو من باول لا التاويل والتاويل
سبب الاحوجية وربما ابدل بعضهم اعلم باحكم بمعنى اكثر احكاما بكسر الهمزة اي اتقانا
بالنسبة الى دفع الشبه عن العقيدة والاظهر ارجحية احدى العبارتين على الاخرى وانه
بعضهم ارجحية الاولى فانها بالنسبة الى الادب مع السلف وفي هذا ما بيناه بتعلق
الفوايد وقد انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان احدهما ينتج قدم
كلام الله تعالى وذلك ان كلام الله تعالى صفة من صفات ذاته وكل ما هو منها فهو
قديم كما مر والاخر ينتج حدوثه وذلك ان كلامه تعالى باجماع مطلق على هذا المؤلف
المنقول الينا بين دفتي المصحف تواترا وهذا يستلزم انه من جنس الحروف
والاصوات وكل ما هو كذلك فهو حادث ومنعت المعتزلة صغرى القياس الاول
كراه والاشاعرة صغرى الثاني والحشوية كراه والعبرة بكلام الكرامية والحشوية
وبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في الحقيقة راجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه
والا فنحن لا نقول بقدم اللفظ الحادث وهم لا يقولون بحدوث النفسي القديم
اذ قد وافقونا على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى كما سبق بيان كل هذا واراد
الناظم الرد عليهم ولم يكتف بتصريحه فيما سبق بقدم صفاته الذاتية تقوية
وتاكيدا للحكم المتقدم مع اختلاف فيه منه وحده ولذا اشار الى ذلك بقوله ونزه اي
وجب عليك ايها المكلف ان تعتقد تنزيه القران فعلان بمعنى مفعول من قرات
الشي قرانا جمعته او من قرات الكتاب قراءة وقرانا تلوته لانه مجموع ويتلو
اي حرف تفسير على الصحيح وبابها عطف بيان ما لاجلي على الاخفى وليس لهم عطف

بيان بتوسط حرف الا هذا ويوافق ما قبلها في التعريف والتنكير وتقابله قول الكوفيين
انه حرف عطف مشترك فعلى الصحيح كانه قال وثبت كلامه الازلي الذي نحن بيانه وانما لم
يقتصر على القرآن لانه كان مشتركا يطلق على المعنى النفسي القديم وعلى النظم المتلو
الحادث فخشي ان يسبق الى الفهم القاصر ان هذا المؤلف من الاصوات والحروف
قديم كما ذهب اليه جهلة سموا انفسهم بالحنابلة جهلا او عنادا عن الحدوث اي
الوجود بعد العدم لما مر من الادلة الدالة على امتناع قيام الحوادث به والتعبير
بالحدوث دون الخلق لمزية النظم او لما سيأتي فان العبارة المشهورة فيما بين
القوم ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا تترجم هذه المسألة بمسألة خلق
القرآن واحذر ان خالفت هذا الامر الواجب وقلت بحدوثه انتقامه اي انتقام الله
منك وعقابه لك اما في الدارين او في احدهما وكم خالفت المعتزلة فقالوا بخلقه متمسكين
بوجوه منها انه علم بالضرورة حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف
المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد
اجماع السلف واكثر الخلف ومنها انه قد اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص
القرآن انه محدث وذكر ومنزل ومتلو ومتحدى به ومعجز ومرتب السور والآي
وفصيح وبليغ انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وجوابه الوجيز
انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك او المجاز او المشهور
شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين
واليه ترجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث فان القرآن
بهذا المعنى ذكر لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما يأتيهم من ذكر
من ربهم محدث وعربي لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والعربي اللفظ
لاشتراك اللغات في المعنى ومنزل على النبي صلى الله عليه وسلم بشهادة النص
والاجماع ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه
وان كان عرضا لا يزول الا بمحله لكن قد يتنزل بنزول الجسم الحامل له وقد روي ان الله
تعالى انزل القرآن دفعة الى السماء الدنيا فوضع في بيت العزة لتحفظه الحفظة
وتكتبه الكتبة ثم نزل منها بلسان جبريل الى النبي صلى الله عليه وسلم شيئا فشيئا عليهما الصلاة والسلام
بحسب المصالح فان قلت ما قدر المنزل قلت كان على حسب المصالح قلة وكثرة
فربما نزل العشر من الآيات كما صح في قصة الافك واول المؤمنين ونزول الخمس منها
ونزل بعض آية كما صح في نزول غير اولي الضرر وحدها وهي بعض آية فان قلت
فما معنى الانزال قلت لهم فيه اختلاف فمنهم من قال انه عبارة عن اظهار القراءة
ومنهم من قال ان الله الهم كلامه جبريل وهو في السماء وعلمه قراءته ثم جبريل اداه في الارض الى
فان قلت فما كيفية التأدية قلت ذكروا فيها طريقتين احدهما ان النبي صلى

عليه وسلم

عليه وسلم انخلع من صورة البشرية الى صورة الملكية واخذه من جبريل وثانيهما
ان الملك انخلع الى البشرية حتى يأخذه الرسول منه والاول اصعب الحالين والمراد
بالانخلاع الظهور بتلك الصورة لا مفارقة الطبع بالمرة كما هو ظاهر فان قلت
فما كيفية تلقي جبريل له قلت قال الطيبي لعله تلقفه من الله تلقفا روحانيا
او يحفظه من اللوح المحفوظ فينزل به الى الرسول ويلقيه عليه وفسر بعض
المحققين التلقف الروحاني بالالهام فان قلت فما انزل على محمد صلى الله
عليه وسلم قلت فيه ثلاثة اقوال احدها انه اللفظ والمعنى وان جبريل
حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به والثاني ان جبريل انما نزل بالمعاني
خاصة وانه صلى الله عليه وسلم علم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب وتمسك
قائله بقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والثالث ان جبريل
القى عليه المعنى وانه عبر بهذه الالفاظ بلغة العرب وان اهل السماء يقرؤونه بالعربية
ثم انه نزل به كذلك بعد ذلك واخرج ابن ابي حاتم عن سفيان الثوري انه لم
ينزل وحي الا بالعربية ثم تترجم كل نبي لقومه فان قيل المكتوب في المصحف هو
الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلت بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ
بحروف هجائية نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال فان قيل من تلك
الخواص انه متحدى به والقديم دائم فيكون مقارنا للتحدي ضرورة فلا يكون ذلك
من خواص الحادث قلت معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والاتيان بالمثل
وذلك لا يتصور في الصفة القديمة فان قيل من تلك الخواص انه ينسخ وينسخ
والنسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن يختص الحادث لان القديم
لا يرتفع ولا ينتهي فان قيل النسخ قد يكون للحكم دون اللفظ قلنا نعم لكن
بمعنى انقطاع التعلق التنجيزي وهو حادث فان قيل وقوع كلمة كن عقيب
ارادة تكوين الاشياء على ما نطق به كلمة اذا وان دل على حدوثها لكن تخصيص
عموم لفظ شيئا من حيث وقوعه في سياق النفي معنى اي ليس قولنا لشيء مما
يقصد ايجاده واحداثه كما في قوله عليه الصلاة والسلام وانما لامرئ ما نوى يقتضي
قدمها اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة ويتسلسل
وان جعل هذا الكلام لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد فلا دلالة فيه على
حدوث كن قلت حقيقة كن ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه الا
هذا القول ونحو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء الا ترى انك اذا قلت
ما قولي لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول لكل
احد تعلم بل على انك لو قلت في حقه شيئا لم يكن الا هذا القول واجيب ايضا بان
المراد بالمذكور العربي المنزل المقروء المسموع المكتوب الى اخر الخواص هو المعنى القديم

الا انه وصف بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة عليه مجازا او وصفا للمدلول
بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته
بيدي وهذا ما قال اصحابنا من ان القراءة حادثة اعني اصوات القاري التي هي من
اكتسابه يؤمر بها تارة ايجابا او ندبا وينهى عنها حينا وكذا الكتابة اعني حركات
الكاتب وللاحرف الموسومة وان المقروء بالقراءة المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور
المسموع بالاذان قديم ليس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم
بالقراءة المفهوم من الملفوظ ومن الاصوات المسموعة وكذا المنزل اذ معنى الانزال
ان جبريل عليه الصلاة والسلام ادرك كلام الله تعالى وهو في مقامه ثم نزل الى
الارض وافهم النبي صلى الله عليه وسلم ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات
الكلام فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير
اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي
واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه
الصلاة والسلام بانه كليم الله تعالى قلت فيه اوجه احدها وهو اختيار حجة
الاسلام الغزالي وطريق الاشعري انه سمع كلام الله الازلي بلا صوت وحرف كما ترى
ذاته في الاخرة بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل
موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق
خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة
وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا
وحاصله انه اكرم موسى عليه الصلاة والسلام فافهمه كلامه بصوت تولى خلقه
من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب ابو منصور الماتريدي والاسفرايني
فالامام اذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من بت القول
بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا
فالاختلاف لفظي لا معنوي فليتامل واما الوجه الثالث وهو ان كلامه تعالى لو كان
ازليا لزم الكذب في اخباره تعالى فقد سبق تقريره مع جوابه كما سبق مثل ذلك
في الوجه الرابع وهو ان كلامه تعالى يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك
فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي الى اخر ما سلف مع زيادة على ذلك
نعم استدلالهم بان القران يتصف بما هو من صفات المخلوقات وسمات الحدوث
من التالف والنظم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك
انما يقوم حجة على الحنابلة والمراد بهم رعاع زعموا انهم اتباع للامام احمد وهو بريء منهم
دون وجه اصحابه كما بينوا انتاجه في شرح الرسالة فان قلت اذا كان المعتزلة في
نافين للكلام النفسي فما معنى كونه تعالى عندهم متكلما اذ هو متواتر بحيث لا يمكن انكاره
قلت

قلت لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى انه اوجد الاصوات
والحروف في محالها او اوجد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم تقرأ على اختلاف بينهم
ويرد ذلك ويلزمهم هذا ان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها والا لصح اتصاف الباري
تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا وههنا تنبيهات الاول
اكمل الموجودات ما كان له الوجودات الاربعة ولذا جاء القران مشتملا عليها وهي الوجود
في الاعيان وهو حقيقي بالاتفاق والوجود في الاذهان وهو حقيقي عند الحكماء مجازي
عندنا والوجود في العبارة والوجود في الكتابة وهما مجازيان بالاتفاق فالكتابة تدل
على العبارة وهي على ما في الاذهان وهي على ما في الاعيان فحيث يوصف القران بما هو
من لوازم القديم كما في قولنا القران غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج
وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة
المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القران او المخيلة كما في قولنا حفظت القران او الاشكال
المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القران ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو
اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر
وجعلوه اسما للنظم من حيث دلالته على المعنى لا لمجرد المعنى كما سبق الثاني يرد على
جعل كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف انه لو كان مجازا فيه
لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والايات كلام الله
تعالى واللاجماع على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع
بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة
والجواب ان التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم
ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور
والايات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين
فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة
بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان
الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه
لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى كما قدمناه فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية الثالث
اورد بعض المحققين اشكالا وصفه بانه صعب وهو ان في القران محذوفات لا يتم المرام
بدون تقديرها والمقام قد يقتضي تقدير لفظ بعينه وقد لا يقتضي والعالم بالصواب
ان يقدر ربما يحتاج اليه من غير ذكر المحذوفات من كلام الله المقدرة لا يكون انها
كلام البشر لان القران كلام قديم متواتر نازل من الله تعالى بتوسط احد فلزم
ان يكون الكلام القديم المعجز محتاجا الى الحادث الغير المعجز وهو ظاهر البطلان
والمركب من المعجز وغير المعجز غير معجز والمركب من القديم والحادث حادث

والتزام ان هذا التقدير الاحتياج ليس بنقص في كلام الله تعالى ولا يخرجه عن كونه كلام الله
التزام امر ظاهر البطلان انتهى واجاب الشريف الصفوي بقوله ما نقول هذا التقدير
من الاحتياج ليس بنقص بل نقول فيه كمال الجمال والبلاغة والنقص اللغوي غير مضر
انتهى وبيانه ان الكلام معه مشير للمقصود مع الايجاز ودلالة السياق والتراكيب
على المحذوف فظهر من الجواب والاشكال الاتفاق على ان المحذوف ليس من كلام الله
تعالى مع توقف المعنى عليه وفيه نكته تطلب تحقيقها من تعليق الزوايا الرابع
يأتي قرأ بمعنى تلا ودرس قال يقطع الليل تسبيحا وقرانا اي وقراءة وبمعنى تلاوة
ويأتي ايضا بمعنى بيّن قال تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه اي بيناه ويأتي ايضا بمعنى جمع
مثل قرأت الماء في الحوض اي جمعته والقرآن سور وآيات مجموعة على ترتيب خاص
والسورة هي الطائفة من القرآن المترجمة التي اقلها ثلاث آيات وهذا تفسير للسورة
القرآنية ولا فالسورة اعم يدل له ان سائر كتب الله مسورة كما نبه عليه شيخ الاسلام
في حواشي البيضاوي الخامس كما يسمى القرآن يسمى ايضا بالفرقان لفرقه بين الحق
والباطل ويسمى ايضا بالذكر لان الله تعالى ذكره اولانه شرف وذكر لمن آمن به ويسمى
ايضا بالكتاب مصدر كتب والكتابة ايضا مأخوذة من الجمع يقال كتبت السقاء اي جمعته
بالخرز قال الشاعر والكتبها باسيارها السادس التوراة وزنها تفعلة وفي
الارتشاف فوعلة فالتاء زائدة او بدل من واو من ورى الزند اذا خرجت ناره لانها
ضياء وهدى لمن كان تمسك بها والزبور وزنه فعول من زبر الكتاب يزبره
اذا كتبه والانجيل وزنه افعيل وتعريبا نادر من نجلت الشيء اخرجته ونجل الرجل
نسله كأنه اخرجهم وقد علمت ان تعدد الاسما لا يوجب تعدد المسمى السابع
تقدم ان مذهب ابي الحسن جواز سماع الكلام النفسي القديم وانه وقع لموسى عليه
الصلاة والسلام وان القراءة والتلاوة والعبارة عين وقال اهل الحق كما نقله عنهم الفاكهاني
في شرح الرسالة لا يجوز وصف قراءتنا للقرآن وتلاوتنا له بانها حكاية له كما لا يجوز ان
يقول بلفظنا بكلام الله ونقل ايضا عن اهل الحق انه يجوز ان يسند اليه يتكلم
فيقال الله تعالى يتكلم كما يقال متكلم ونقل عن الاسفراين انه لا يسند اليه فيقال الله
تعالى متكلم ولا يقال يتكلم انتهى والاصح كما ذكره النووي في شرح مسلم وغيره جواز اطلاق
الحكاية واسنادها اليه تعالى وان تبع ابن عباد الفاكهاني على ما ذكره فيها كما بينا
كل ذلك في تعليق الزوايا الثامن المخالف لنا في قدم الكلام فرق منها القدرية
المعتزلة والجهمية والنجارية والخوارج والمرجية فانهم قالوا القرآن محدث مخلوق الا محمد
ابن شجاع البلخي فانه قال ان كلام الله تعالى محدث وليس بمخلوق قال لان قولنا
انه مخلوق يوهم انه كذب تعالى الله عن ذلك وبه تعلم حكمة عدول الناظم عن الخلق
الى الحدوث ثم قال النظام بان القرآن جسم من الاجسام للمحدث والباقون منهم من قال

ان

انه عرض من الاعراض والاصوات المقطعة التي اذا ترتبت كانت كلاما ومنهم
من قال انه ليس بجسم ولا عرض ثم القائلون بالجسمية اختلفوا في كيفية وجوده
فمنهم من قال القرآن جسم خلقه الله تعالى في اللوح المحفوظ وانه يوجد بعد ذلك
مع تلاوة التالي وخط كل كاتب وحفظ كل حافظ فهو جسم منقول وقائم بكل
واحد ممن ذكر قالوا وهو مما يمكن ان يدرك بالابصار وانما لم ندركه لحجابه وضعف
ابصارنا في هذه الحال ومنهم من قال القرآن جسمي قائم بالله تعالى يستحيل مفارقته له
واذا كتبه كاتب او قرأه قار او تلاه تال فذلك شيء يخلقه الله تعالى مع التلاوة
والكتابة مخترعا في تلك الحال فيخلق حالا في لا مع الكتابة والتلاوة والحفظ فيكون
قائما بالله لا بالتلاوة والكتابة لان الله تعالى زعموا في كل مكان لا على طريق كون
الجسم في الجسم وبعض هؤلاء قال لا يجوز ان يخلقه الله تعالى بعينه في كل حال لكنه
يخلق مع تلاوة التالي وكتابة الكاتب وحفظ الحافظ مثل القرآن لا هو بعينه
وانه يستحيل رؤيته وسماعه الا من الله تعالى ومن العابثين بالجهة من قال
القرآن حركة من الحركات وكل من قال انه احرف واصوات قال انه لا يجوز عليه
البقاء ولا يصح وجوده في اماكن كثيرة ولا في مكانين معا وان كلام الله تعالى قد فني
وبقي وانه لا يوجد مع الكتابة ولا مع التلاوة ولا مع الحفظ ولا هو مسموع بسماع
التلاوة وانما المسموع هو التلاوة هذا مذهب معتزلة البصريين والبغداديين
وقال ابو الهذيل والجبائي ان كلام الله عز وجل وجميع كلام المخلوقين غير الاصوات
وانما هو الحروف وقال الآن كلام الله عز وجل يوجد في الوقت الواحد في اماكن كثيرة بعدد
القراءة وحفظ الحافظ وكتابة الكاتب وانه باق وان كلام الله يوجد مع الحفظ والتلاوة
والكتابة فاذا وجد مع الحفظ والكتابة لم يكن مدركا واذا وجد مع التلاوة ادرك
وقال معمر ان القديم عز وجل ليس متكلم على الحقيقة ولا الكلام الموجود بالشجرة
من فعل الله وانما هو من فعل الجسم الذي يوجد بطبعه ولكن هو تعالى مع ذلك
قد انزله وخاطب به بمعنى انه عرف مراده عنه فعل هذا الجسم له وكل هذا خلاف
اجماع المسلمين وائمة الدين اللهم انا نبرأ اليك من جميع اقوال هؤلاء الحمقى التي لا حاجة
عن سقطها وذلك المهذب والصواب ما اسلفنا بيانه وشيدنا بنيانه
ولما اسلف وجوب تنزيه كلام الله تعالى عن الحدوث وكان هناك ما يوهم
ظاهره الحدوث وكان حمله على ظاهره متروكا عند اهل السنة والجماعة اشار
الى تأويله بقوله فكل نص اي واذا عممت بلفظ فكل لفظ ظاهره الدلالة على
معناه كما هو احد اطلاقات النص واللام في قوله للحدوث اي الوجود بعد العدم
بمعنى على مثل وضرب للتبيين واللام متعلقة بقوله دلا والالف للاطلاق اي
وكل لفظ دل على حدوث القرآن مثل انا انزلناه في ليلة القدر انا نحن نزلنا الذكر

ومثل كونه فصيحا وبليغا ومعجزا وذا مقاطع ومبادي واجزا مترتبه ومحدثا ومتبعضا
الى غير ذلك مما مر بيانه **احمله** انت ايها السني على القرآن بمعنى **اللفظ** المنزل على
محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته المحتج بابعاضه كما صرح
بهذا ائمة الاصول والفقهاء فان قلت التعاريف لا تدخلها الاشخاص والقرآن والكتاب
علمان بالغلبة على ما جمع الاوصاف المذكوره وانما يدخل ما فيه كثرة لتضبطه من
جهة كثرته قلت انا لم نعرفه تعريفا لفظيا مع تشخيصه بما ذكر من اوصافه
ليتميز مع ضبط كثرته عما لا يسمى باسمه من كلام الله تعالى تحنبوء عن التسمية
بالقرآن بقيد الانزال على محمد الاحاديث غير الربانيه والتوراه والانجيل والزبور
وبقية الصحف وبالاعجاز اي اظهار صدق النبي في دعواه الرساله مجازا عن اظهاره
عجز المرسل اليهم عن معارضته الاحاديث الربانيه كحديث الصحيحين انا عند
ظن عبدي بي الحديث والاقتصار على الاعجاز وان انزل القرآن لغيره ايضا لانه
لانه المحتاج اليه في التمييز وصدق السوره باقصره كالكوثر صحيح اذ هو اقل ما وقع به
الاعجاز ومثلها فيه قدرها من غيرها بخلاف ما دونها وفائدة التصريح به دفع توهم
ان الاعجاز لم يقع الا بجميعه او بما له بال من الاجزا وبقيد المتعبد بالتلاوة ابدا ودوامه
على سبيل الدوام والاستمرار ما نسخت تلاوته مثل الشيخ والشيخه اذا زنيا فارجموهما
البته فان قلت التعبد بالتلاوة حكم فاخذه في التعريف دوري قلت قد عرفت
ان التعريف لفظي مع دعا حاجة التمييز عما تقدم اليه فان قلت هذا التعريف لا ينطبق
على بعض الاجزا القرآنيه وانما ينطبق على جملته او ما كان منه ثلاث ايات فوق
قلت نعرفه صاحبه لعله راعى المعنى العلمي لا الجنسي وان كان هذا هو الانسب
بغرض الاصول اذ الاستدلال انما هو بابعاضه لا بجملته وجميعه فان قلت
تعريف القرآن بالانزال على محمد صلى الله عليه وسلم وبالاعجاز بسوره تعريف بالاخفى
ومثله مجتنب قلت قدمنا انه تعريف لفظي لغرض التمييز عما لا يسمى باسمه
فان قلت يفهم من هذا التعريف ان الاعجاز مقصود من الانزال وهو خلاف
ما اختاره ابن الهمام في تحريره من ان الاعجاز غير مقصود من الانزال بل الانزال
انما هو للتدبر والتذكر وان الاعجاز تابع لازم لابعاض خاصه من القرآن لا بعينه
سوره ولا بعض غير معين عليكم ايمانكم قلت ما ذهب اليه خلاف ظواهر
نصوص صرايح محاوراتهم واعلم ان التحدي تارة وقع بجميعه كما في قوله تعالى
قل لئن اجتمعت الانس والجن الايه وتارة بعشر سور منه كما في قوله تعالى
فاتوا بعشر سور مثله وتارة بسورة كما في قوله فاتوا بسورة من مثله واقل ما تحدى
به الكوثر ثم حمل العلما قدرها من غيرها من سائر ابعاضه عليها قال الكمال التمريني
ولو كان ذلك القدر اية كلمت وفيه نظر ولو كانت اية الدين كما يعلم ان شاء الله
تعالى

فعليك بتعليق الترجيح

تعالى من بحث اعجاز القرآن الاتي وان اردت المزيد من الفوائد وذكر اللفظ المحمول
عليه ليس هو كلام الله الازلي الذي هو صفة ذاته وانما هو اللفظ **الذي هو** دلا
بان الاطلاق على تلك الصفة القديمه القائمة به عز وجل ولا تمكن في حدوث اللفظ
الدال وانتاع قيامه بذاته تعالى فيكون من باب استعمال المشترك في احد معنيه
ونفي استحالة اجرا تلك الاوصاف على المعنى القديم او استعمال اللفظ في مجازه لذلك
على الخلاف السابق بيانه وبالجمله فالمشهور من كلام القوم والاصحاب ان ليس
اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على
كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق
بحاله لكن المرضي عندنا ان له اختصاصا اخر به تعالى وهو انه اخترعه باد
او جدا ولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ
او الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم الايه او لسان النبي
صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب
هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول
لسان اخترعه الله فيه حتى ان ما يقرأه كل احد بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح
انه اسم له لا من حيث تعين المحل بل من حيث خصوص التاليف الذي لا يختلف باختلاف
المتلفظين لانا نقطع بان ما يقرأه كل واحد منا هو القرآن المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم
فيكون واحدا بالنوع وهكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين
فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادق
على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه والى هذا يرجع ما صدر عقيب ما مر وبالجمله
فما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحده
النوعيه وما يقال انه حكايه عن كلام الله تعالى ومثل له وانما الكلام هو المخترع
في لسان الملك فباعتبار الوحده الشخصيه وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما
بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو صفة
الازليه ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان
المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي
قال الكمال الكرمني نقلا عن شرح المقاصد ومنع السلف من اطلاق كون القرآن
بهذا المعنى مخلوقا يعني الا في مقام بيانه او تعليم او ضرورة كما قاله بعضهم ادبا
واحترازا عن ذهاب الوهم الى القرآن بمعنى الكلام النفسي ابن الهمام وللشبه
القرآن والكلام القديم بحيث لا يعلم عند الاطلاق الا هو امتنع اطلاق القول بان
القرآن مخلوق واختلف العلما اذا كان مقيدا مثل ان يقال كلامي بالقرآن مخلوق
او منطق او ما اشبه ذلك من الصيغ التي ينتفي معها احتمال الايهام فذهب الامام

من غير
ابو عبد الله البخاري وعبد الله بن سعيد الكلابي الى جواز ذلك وهو مذهب اكثر الناس
وذهب الامام احمد بن حنبل الى الامتناع من ذلك مطلقا كان اللفظ مطلقا او مقيدا
واما الامام مالك رحمه الله فلم يسمع عنه في ذلك شيء قال بعضهم والصحيح ما ذهب
اليه البخاري ومن تابعه في ذلك لان الحكم اذا علل بعلة فانه ينتفي بانتفائها
وانما امتنع الامام احمد من ذلك لانه امتحن على ان يقول بخلق القرآن فابى فقيل
له فقل لفظي بالقرآن مخلوق فقال ولا اقول ذلك ولا يسمع مني اللفظ بالخلق مع ذكر
القرآن مع ما في ذكر اللفظ من معنى الرمي والطرح فاتقى رحمه الله تعالى ان يوهم المبتدعة
على السامعين قوله بخلق القرآن ويتوصلون بذلك الى غرضهم فامتنع من كل اطلاق
يؤدي الى ذلك حسما للذريعة وصبرا على ما اوذي به في الله ثم حدثت فرقة اخرى
بعد وفاته رحمه الله تعالى وقالوا انما امتنع من ذلك لانه يقول بقدم الحروف
فاعتقدوا ذلك ونسبوه اليه ونسبوا بالحنابلة ظلما وبغيا وعدوانا وقد وجه اصحابه
من ذلك رضي الله عنهم اجمعين فان قلت ما ذهبت اليه من وصف اللفظ
بالحدوث خلاف ما افرده العضد بالتاويل من قدمه قلت نعم لانه كلام
الاصحاب الذي كادوا يطبقون عليه واما ما ذهب اليه العضد فملخصه على ما
في شرح المواقف للسيد ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر
القائم بالنفس فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب ان
المراد منه مدلول اللفظ وحده وانه هو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما
مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه
ايضا لكنها ليست كلامه تعالى حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم
كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف لله تعالى حقيقة
مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى
وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه
تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل
كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا
للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن
محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم
مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه
دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه
متاخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل تعرف حقيته انتهى فقد رد السعد بانه انما
يتوجه عنه من يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة
المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المترتبة الدالة عليه ونحن

لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله
بحيث اذا التفت اليها كانت كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مترتبة واذا تلفظ
بها كانت كلاما مسموعا وغيره بان القرآن ان كان اسما لذلك المتشخص القائم بذاته
تعالى لزم ان يكون ما نقرؤه نحن ليس القرآن الذي هو كلام الله تعالى بل مثله ضرورة
ان تشخص ما يقرؤه كل احد منا هو القرآن وان كان اسما لنوع القائم بذاته تعالى كان
الاطلاق على خصوص ذلك المتشخص القائم بالذات مجازا فيصح نفيه عنه تعالى حقيقة
وهو باطل بالاجماع وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما كاسماء الاشارة
بمعنى انه وضع لكل مخصوص كل متشخص قائم بمحل بحيث يسمى كل منها كلام الله لزم ان
يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة وان توقف في الرد بما يطلب تفصيله من
تعليق الزوايد لنا يسر الله بجمعه واكماله على انه ان صح عندك ما ذهب اليه مما
وتشاك عليه امكن حمل النظم على وفاقه والجمع بين اطراف لفاقه غايته حمل
اللفظ على التلفظ ولا نحمله بمعنى الملفوظ كما لا يخفى حسب تتميمه على من طلبه
من العلم محفوظ فان قلت ليس كل نص يدل على الحدوث يمكن حمله على اللفظ بلغ
الدال على الكلام القديم فتبطل الكلية بمثل ما يتلى ويرد ولا يكذب بآيات ربنا الى غيره
مما لا يحصى كثرة مما يجب اعتبار معناه ومدلوله القائم بذاته تعالى المستحيل القيام به
كنسبة الى الكذب واذا جاءك المنافقون قالوا قلت مرادنا بدلالته على الحدوث
ان يدل على اتصاف ما اطلق عليه انه كلام الله تعالى بما هو من صفات الالفاظ
الحادثة على ما مر تمثيله لا مطلق الدلالة على الحدوث اذ قد مر جوابها الحاصل
فان قلت ذكرت من جملة الامثلة الانزال وليس من صفات الالفاظ
بل الالفاظ فلها قلت هو من صفاتها ولو بطريق التبعية لحاملها كما مر فان قلت
في وجوب القدم للصفات ما يغني عن التعرض لمثل هذا قلت مر جوابه
في التوطئة مع ان التعرض له فيه تصريح برد مذهب الحنابلة ومثله كاف في دفع
عيب التكرير وههنا فائدتان احداهما الكتب المنزلة جميعها ما يتواتر بعد
منها عشرة على آدم وخمسون على ولده شيث وثلاثون على ادريس وعشر
على ابرهيم عليهم الصلاة والسلام ونقل في جميعها صحف والتوراة على موسى
والانجيل على عيسى والزبور على داود والقرآن على نبينا محمد صلى الله عليه وعليهم
اجمعين وسلم ونقل في جميعها كتب قال بعضهم ولم ينزل على احد من الانبياء
والرسل شيء من الصحف والكتب ما عدا هؤلاء الثانية انه لا نزاع بينهم اجمع
العلماء على ان ترتيب الآيات توقيفي وقطعوا به واختلفوا في ترتيب السور
فقيل انه اجتهادي وقع عن اجتهاد من الصحابة واليه ذهب الامام مالك
ابن انس والقاضي ابو بكر في احد قوليه وجزم به ابن فارس ومما استدل به له

حاصله

اختلاف مصاحف السلف في ترتيب بعض السور وقيل انه توقيفي وذهب اليه
اخرون منهم القاضي ابو بكر في احد قوليه وخلائق حتى قال بعضهم ان ترتيب السور
هكذا هو عند الله في اللوح المحفوظ على هذا الترتيب وانزل الله القرآن كله الى
السماء الدنيا جملة ثم فرقه في بضع وعشرين سنة فكان جبريل ينزل بالسورة او
الاية لامر يحدث ويخبر النبي صلى الله عليه وسلم بموضعها من القرآن وعلى هذا
الترتيب كان صلى الله عليه وسلم يعرض على جبريل كل سنة ما كان يجتمع عنده
منه وعرضه عليه في السنة التي توفي فيها مرتين وما استقر عليه الامر في العرضة
الاخيرة هو الذي وقع ترتيب المصحف العثماني واما ما وقع في غيره من مصاحف
بعض الصحابة كمصحف ابن مسعود ومصحف ابي بن كعب من الترتيب والقراءة
وزيادة بعض السور مما هو مخالف للمصحف العثماني فمنه وقع ذلك اولا بتوقيف
ثم نسخ ذلك بما استقر عليه الامر في العرضة الاخيرة وكتب في المصحف العثماني ولم
يبلغ النسخ من ذكرت من الصحابة ولما استقر عليه الامر فابقوا مصاحفهم على ما كان
عندهم فان قلت نزوله جملة الى السماء هل كان قبل نبوته صلى الله عليه وسلم
او بعدها قلت جوز ابو شامة الامرين واستظهر هو الاول والجلال السيوطي
الثاني قال والاثار صريح سياقها فيه قلت ربما فهم من كلام بعض المتاخرين
اختيار المعية ثم اعلم انه الاولى ان يذهب جمع اهل السنة ان القرآن بقراآته السبع
متواتر خلافا للمعتزلة في قولهم ان القراآت السبع آحاد كما نقله السروجي في باب الصوم
من شرح الهداية فان قيل الاسانيد الى الائمة السبعة اعني ابا عمرو ونافعا وابن كثير
وعامرا وعاصما وحمزة والكسائي واسانيدهم انفسهم الى النبي صلى الله عليه وسلم
على ما في كتب القراآت آحاد لا تبلغ عدد التواتر فمن اين جاء التواتر اجيب بان
انحصار الاسانيد المذكورة في طائفة لا يمنع مجيء القراآت عن غيرهم وانما نسبت
القراآت الى هؤلاء الائمة ومن ذكروا اسانيدهم لتصديهم لضبطها وزيادة اعتنائهم
بتلك الحروف وحفظ شيوخهم فيها ومع كل منهم في طبقته من ان قلت غيرهم
ما يبلغها عدد التواتر لان القرآن قد تلقاه من كل اهل بلده بقراءة امامهم الجم الغفير
عن مثلهم وهكذا دائما مع تلقي الائمة القراء كل منهم بالقبول الثاني قال الحافظ
ابن حجر في شرح البخاري قد اخرج احمد والبيهقي في الشعب عن واثلة بن الاسقع
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال انزلت التوراة لست مضين من رمضان والانجيل
لثلاث عشرة خلت منه والزبور لثمان عشرة خلت منه والقرآن لاربع وعشرين
خلت منه وفي رواية وصحف ابرهيم لاول ليلة ولا يعارضه مع مطابقته لظاهر
قوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن انه صلى الله عليه وسلم بعث في
ربيع الاول لاحتمال انه نبئ اولا بالرؤيا في شهر مولده ثم كانت مدتها ستة اشهر

ثم اوحي

ثم اوحي اليه في اليقظة كما ذكره البيهقي وغيره ووقع في تفسير الماوردي وكتاب
ابي عبيد انزل الزبور لثنتي عشرة والانجيل لثماني عشرة وفي بعض التفاسير
انزل الانجيل لثنتي عشرة والزبور لثماني عشرة واتفقوا على ان صحف ابرهيم عليه
الصلاة والسلام لاول ليلة والتوراة لست مضين والقرآن لاربع وعشرين
يعني مضين فيكون قد نزل ليلة خمس وعشرين قاله الحليمي ويشكل على ما سبق
ما اخرجه ابن ابي شيبة في فضائل القرآن عن ابي قلابة قال انزلت الكتب كاملة ليلة
اربع وعشرين من رمضان وعنه انزلت التوراة لست والزبور لثنتي عشرة
وفي رواية اخرى الزبور في ست بقين من رمضان قال ابو شامة فان قيل ما السر
في نزوله منجما وهلا نزل كسائر الكتب جملة قلت هذا سؤال قد تولى الله جوابه
فقال تعالى وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة يعنون كما انزل على
من قبله من الرسل فاجابهم تعالى بقوله كذلك اي انزلناه مفرقا لنثبت به فؤادك
اي لنقوي به قلبك فان الوحي اذا كان يتجدد في كل حادثة كان اقوى للقلب واشد
عناية بالمرسل اليه ويستلزم ذلك كثرة نزول الملك اليه وتجديد العهد به وبما معه
من الرسالة من ذلك الجناب الرفيع العزيز فيحدث له من السرور ما تقصر عنه
العبارة ولهذا كان اجود ما يكون في رمضان لكثرة لقائه جبريل وقيل معنى لنثبت
به فؤادك لتحفظه فرق عليه ليثبت عنده حفظه الثالث اخرج البيهقي في
الشعب عن الحسن قال انزل الله مائة واربعة كتب اودع علومها في اربعة منها التوراة والانجيل
والزبور والفرقان ثم اودع علوم الثلاثة في القرآن وذكر كثير من المفسرين منهم الفخر
الرازي وغيره ان في بعض الاثار ان الله تعالى جمع علوم الاولين والاخرين في
الكتب الاربعة وعلومها في القرآن وعلوم القرآن في الفاتحة وعلومها في البسملة وعلومها
في بائها تنبيهات الاول اختلف هل في القرآن شيء افضل من شيء فقيل
لا وعليه الاشعري والقاضي ابو بكر الباقلاني لان الافضل يشعر بنقص المفضول
وكلامه تعالى حقيقة واحدة لا نقص فيه وقيل نعم لظواهر الاخبار كخبر الا اعلمك
اعظم سورة في القرآن وخبر ان قل هو الله احد تعدل ثلث القرآن والتفضيل رجع
الى عظم اللفظ والثواب والى اللفظ لا الى الصفة لان ما تضمنته آية الكرسي
وسورة الاخلاص ليس موجودا في نحو تبت يدا ابي لهب والتحقيق انه لا خلاف
في المعنى بل الاول محمول على ذات القرآن وحقيقته والثاني على غيرها مما عليه
انتهى من شيخ الاسلام قلت سور مشمولات فوق النظم • ولا نص للحدوث دلا •
حملا على اللفظ الذي قد دلا • الثاني اعلم ان من انكر حرفا واحدا من القرآن او
شك في كونه منه بعد ثبوت كونه منه كفر فان قلت فابن مسعود كان لا يثبت
المعوذتين ويقول انهما ليستا من كتاب الله وانما امر رسول الله صلى الله عليه وسلم

ان يتعوذ بهما قلت فعل ذلك وقوله ماول بانه لم ينكر قرانيتهما وانما انكر اثباتهما
في المصحف فانه كان يرى ان لا يكتب في المصحف شيء الا اذا كان النبي صلى الله
عليه وسلم اذن في كتابته فيه وكانه لم يبلغه الاذن في ذلك فليس فيه جحد قرانيتهما
واراد بكتاب الله المصحف والحاصل انه كان فيه اختلاف بين الصحابة ثم رفع
ووقع الاجماع على انهما من القران فمن انكر شيئا منهما كفر كما قاله النووي لكنه قال
ما نقل عن ابن مسعود باطل وتعقبه شيخنا بان فيه طعنا في الروايات الصحيحة
بغير مستند فلا يقبل النكات سميت السورة سورة لقطعها من السورة الاخرى
اذ السور القطع ثم اذا قرنت بعض السور ببعض سمي المجموع قرانا كما يسمى
بعضه قرانا لذلك ايضا انتهى من شيخ الاسلام الانصاري على البخاري خاتمة
ذكر الشمس البرماوي في شرح البخاري ان بعضهم زعم ان في تحريف التوراة والانجيل
خلافا هل هو في اللفظ والمعنى او في المعنى فقط ومال الى الثاني وجوز بعضهم انه
وعلى هذا فيجوز النظر فيهما ثم قال وهو قول باطل ولا خلاف انهما حرفا وبدلا
والاشتغال بكتابتهما ونظرهما ممتنع اجماعا وقد غضب النبي صلى الله عليه وسلم حين
راى مع عمر صحيفة فيها شيء من التوراة وقال لو كان موسى حيا ما وسعه الا
اتباعي فلولا انه معصية ما غضب منه قلت قد سبق في باب كل يوم هو
في شان عن ابن عباس انه قال كيف تسالون اهل الكتاب عن كتبهم وعندكم كتاب
الله اقرب الكتب عهدا بالله تقرؤونه محضا لم يشب وهو كالصريح في ان غير
هذا الكتاب من كتبهم قد شيب وان النظر فيه مكروه فلو كان التحريف في المعنى
فقط لم ينكر ذلك ولا قال انه لم يشب انتهى ونقله ابن حجر ثم قال والذي يظهر
ان كراهة ذلك للتنزيه لا للتحريم والاولى التفرقة بين من لم يتمكن من ذلك
وبين الراسخ فيجوز له ولا سيما عند الاحتياج الى الرد على المخالف واستدل لذلك ثم
قال واما استدلاله للتحريم بما ورد من الغضب ودعوى انه لو لم يكن معصية
ما غضب منه فمعترض بانه قد يغضب من فعل المكروه ومن فعل ما هو خلاف
الاولى اذا صدر ممن لا يليق به ذلك كغضبه من تطويل معاذ صلاة الصبح
بالقراءة وقد يغضب ممن يقع منه تقصير في فهم الامر الواضح مثل الذي سال
عن لقطة الابل قال شيخ الاسلام الانصاري وهو اوجه انتهى وهو كلام نفيس
جامع بين تصرفات العلماء في كتبهم كالشفا وغيره ولما انهى الكلام على ما اراد النزول
له من الواجب له تعالى شرع في بيان ما يستحيل عليه تعالى غير انا افراده
لما لم تمكن الاحاطة بافرادها ذكر كلا منها اجمالا فقال ويستحيل عقلا يعني
ان العقل اذا خلي ونفسه امتنع في حكمه ضد لغة ذي الصفات اي السابقة
اي منافياتها ومخالفاتها فجميع افرادها السابقة اضدادا كانت في الاصطلاح

اوتقابل

109

اوتقابل فان قلت كما استحال اضدادها استحال ايضا امثالها والا لزم اجتماع
المثلين وتعدد الصفة الواحدة فما باله تركه قلت لما تقدم في الصفات القائمة
بذاته تعالى وجوب الوحدة لها لم يحتج هنا للتنبيه على استحالة ذلك لا يقال
قد تقدم وجوب قدم الصفات ومع ذلك لم يترك التعرض لنفي الحدوث عنها
لانا نقول انما تعرض لبيان تاويل ما يوهم حدوثها لا لنفي حدوثها كما هو غاية
الوضوح لمن له ادنى ادراك ثم بين متعلق الاستحالة بقوله في حقه ضميره لله
المحدث عنه سابقا ثم ان كانت في بمعنى على مثل في جذوع النخل فالحق المراد به
اسم من اسمائه تعالى واضافته للضمير بيانية والمعنى ويستحيل ضد جميع الصفات
السابقة على المسمى بالحق الذي هو الله تعالى وان كانت على بابها الاصلي فالمراد
به الواجب له من حق اذا ثبت والتقدير ويستحيل ضد جميع هذه الصفات
السابقة استحالة معروفة في حقه تعالى وما يجب له فيستحيل عليه تعالى
العدم والحدوث وطرو العدم ويستحيل الفناء والمماثلة للحوادث بان يكون جرما
تاخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ او يكون عرضا يقوم بالجرم او يكون في جهة للجرم
او له هو جهة او يتقيد بمكان او زمان او تتصف ذاته العلية بالحوادث او يتصف
بالصغر او الكبر او يتصف بالاغراض في الافعال او الاحكام وان لا يكون تعالى قائما
بنفسه بان يكون صفة تقوم بمحل او يحتاج الى مخصص وان لا يكون واحدا
بان يكون مركبا في ذاته او يكون له مماثل في ذاته او صفاته او يكون معه في الوجود
مؤثر في فعل من الافعال او يكون عاجزا عن ممكن ما وايجاد شيء من العالم مع كراهته
لوجوده اي عدم ارادته له او مع الذهول او الغفلة او التعليل او الطبع والجهل وما
في معناه بمعلوم ما والموت والصمم والعمى والبكم ولا يخفى وجود التداخل في هذه
الاضداد على صنيع ذلك الا انهم لعظم خطر الخطا في هذا العلم لا يكتفون فيه بعام
عن خاص ولا بملزوم عن لازم خشية انخفاء ذلك لكونه الجهل بكثير من احكامه
لخفا اللوازم ولعسر ادخال الجزئيات تحت كلياتها بل يحتاجون فيه لمزيد
الايضاح على قدر الامكان والاحتياط البليغ لتحلية عرائس المطلوب بنفائس
يواقيت البيان على انك قد عرفت ان النظر انما صار الى هذا التفصيل اجمالا فلا
يتوجه عليه التداخل كما لا يخفى على منصف تنبيه قد سبق بيان انواع التقابل
اخر مباحث التنزيهات ولا باس بتجديد العهد به على سبيل الاشارة بلطيف
العبارة فنقول اعلم ان انواع التنافي على طريق الحصر اربعة تنافي النقيضين
وتنافي الضدين وتنافي المتضايفين وتنافي العدم والملكة فالنقيضان عندهم
ثبوت امر ونفيه كثبوت الحركة ونفيها والضدان عندهم معنيان وجوديان
بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الاخر كالبياض والسواد

كالبياض
وارادوا بغاية الخلاف امتناع صحة الاجتماع بوجه وبذلك احترزوا عن المتلاقيين كالبياض
مع الحركة فانهما وان كانا امرين وجوديين مختلفين في الحقيقة ليس بينهما غاية
الخلاف اذ يمكن اجتماعهما في محل واحد بان يكون متحركا ابيض والمتضايفان الامران
الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف وتتوقف عقلية احدهما على عقلية الاخر
كالابوة والبنوة مثلا وارادوا بالوجود في المتضايفين ان يكون كل منهما ليس معناه
عدم كذا لا ان يكون موجودا في الخارج عن الذهن اذ من المعلوم عند المحققين
ان الابوة والبنوة امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج عن الذهن والعدم
والملكة ثبوت امر ونفيه عما من شانه ان يتصف به كالبصر والعمى فالبصر وجودي
وهو كالملكة والعمى نفيه عما من شانه ان يتصف به ولهذا لا يقال في الحائط اعمى
لانه ليس من شانه ان يتصف بالبصر عادة وبهذا القيد فارق هذا النوع
النقيضين فان كلا من النوعين وان كان هو ثبوت امر ونفيه لكن النفي في
تقابل العدم والملكة مقيد بنفي الملكة عما من شانه ان يتصف بها واما اهل الاصول
فالتقابل عندهم نوعان تنافي النقيضين وتنافي الضدين ويجعلون العدم والملكة
داخلين في النقيضين والمتضايفين داخلين في الضدين ولهذا تسمعهم يقولون
المعلومات منحصرة في اربعة اقسام المثلين والضدين والخلافين والنقيضين
لان المعلومين ان امكن اجتماعهما فهما الخلافان وان لم يمكن فان لم يمكن مع ذلك
ارتفاعهما فهما النقيضان وان امكن مع ذلك ارتفاعهما فاما ان يختلفا في الحقيقة ام لا
فالاول الضدان والثاني المثلان فخرج من هذا ان القسم الاول من هذه الاقسام
الخلافان وهما يجتمعان ويرتفعان كالكلام والقيام والثاني النقيضان وهما
لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه والثالث الضدان لا يجتمعان
وقد يرتفعان كالحركة والسكون فانهما لا يجتمعان وقد يرتفعان بعدم محلهما
الذي هو الجرم والرابع المثلان لا يجتمعان وقد يرتفعان كالبياضين واصح
ما بنا عليه المثلين لا يجتمعان بان المحل لو قبل المثلين للزم ان يقبل الضدين
فان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن مثله او ضده فلو قبل المثلين لجاز وجود
احدهما في المحل مع انتفا الاخر فيخلفه ضده فيجتمع الضدان وهو محال ثم مثل
بعض تلك الجزئيات بقوله كالكون اي كاستحالة حلوله ووجوده تعالى
في جنس الجهات الست وهي الفوق والتحت واليمين والشمال والوراء
والامام والمراد فاتها ولوازمها وملزوماتها لان مفردها الذي هو جهة ان اريد بها
منتهى الاشارة الحسية والحركة المستقيمة فهي نهاية البعد الذي هو
فلا يكون الا جسما او صفة في ومعنى كون الجسم في جهة على هذا انه منتهى في
مكان يقرب من تلك الجهة وان اريد بها المكان الذي يقرب من منتهى للاشارة
الحسية

16
الحسية فتسمية له باسمها لمجاورته اياها كالذي فوق الارض وتحتها فهي نفس
الجهات باعتبار اضافة ما ومعنى كون الجسم في جهة على هذا ... وبالجملة فالجهات
عليه تعالى مستحيلة مطلقا لانها اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة
باعتبار عروض الاضافة الى شيء وقد مر بيان استحالة الامكنة والاحياز والجهات
عليه تعالى والنكتة في التمثيل بما ذكره الرد على المشبهة والمجسمة حيث قالوا
بجواز الجهة عليه تعالى وان اختلفوا في كيفية كونه فيها فذهب بعضهم الى ان
كونه فيها ككون الاجسام وبعضهم الى امتناع مماثلة الاجسام في ذلك محتجين
بنحو وانا فوقهم قاهرون يخافون ربهم من فوقهم تعرج الملائكة والروح اليه
اليه يصعد الكلم الطيب وبان الكتب السماوية والاحاديث النبوية مصرحة
في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك
وبيان لتخالفه مع ان المقام مقام التصريح بنفيه بل مقام التاكيد والتكرير كما كررت
الدلالة على وجود الباري تعالى ووحدته وعلمه وقدرته وحقية المعاد وحشر
الاجساد وبان العقلاء مع اختلاف اديانهم وارائهم يتوجهون الى جهة العلو عند
الدعاء برفع الايدي الى السماء والجواب عن ذلك ان التنزيه عن الجهة
مما تقصر عنه عقول العامة فكان الانسب في خطابهم والاليق بدعوتهم الى
الحق الدلالة على عظمة الباري سبحانه بالالفاظ التي يتعارفونها مع ان البلغاء منهم
يعلمون انها استعارات لا سيما مع التنبيه على التنزيه عن ظواهرها بنحو قوله
تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير واما رفع الايدي الى السماء فلكونها
موضع نزول الخيرات وهبوط الوحي وانزال الغيث او هو تعبد كوضع الجبهة
على الارض للسجود واستقبال الكعبة للصلاة فالسماء قبلة الدعاء واستقبالها
بالايدي كما ان الكعبة قبلة الصلاة واستقبالها بالوجه والصدر عند الشافعي
مطلقا وعندنا بكل جميع البدن ونحوها بالقدمين على ان رفع الايدي في الدعاء
عندنا مكروه الا في مواضع بينت في الفقه فليس ما ذهبا اليه مما اجمع عليه
من الجهال الكرامية وما يرد به على من اثبت الجهة الفوقية له تعالى
انه لا يتمدح فيها فان الحارس فوق السلطان من حيث الصورة مع كونه ونحوه
ومنزلة رقة ونحو السلطان وان كان تحته من تلك الحيثية الا انه فوقه
من حيث القهر والغلبة والعزة والتحكم علوا لا يذهب على البديهة تنبيها
الاول مذهب المتكلمين ان الجهات مع وجودها حدوث ما هي حدود واطراف
من الامكنة امور اعتبارية قابلة للتبدل والتغير يتبدل ويتغير بانتقال ال
فان الدار المبنية بين دارين علو بالنسبة الى ما تحتها وسفل بالنسبة الى ما فوقها
وجهة الفوق بالنسبة الى الانسان ما حاذى راسه من فوقه وجهة السفل

انعكست

ما يحاذي قوائمه من تحتها ان كان ذا قوائم والا فما يحاذي بطنه واذا انعكس ما سبق
الجهات حتى ان النملة اذا مشت في السقف صار ما كان فوقا لها حين مشيها على
الارض تحتا وبالعكس ومذهب الفلاسفة والحكما ان ما فيها ما عدا جهتي الفوق
والتحت فانهما حقيقيتان وعليه فلا تتبدلان بتبدل الاوضاع وانعكاسها وايضاحه
ان كل ما يقصد اليه لذاته بالاشارة الحسية فهو جسم وله طول وعرض وعمق
لا محالة وهي الابعاد المعتبرة عندهم في الاجسام اذ هي الابعاد المتقاطعة على الزوايا
القوائم الثلاث ولكل منها طرفان فحصلت الاطراف الستة للابعاد الثلاثة هي الجهات
الست التي تقع اشارات الجمهور اليها مثلا الابعاد المعتبرة في بدن الانسان
ثلاثة احدها البعد الواصل بين راسه وقدميه وهو الطول منه وثانيها البعد
الواصل بين جنبيه وهو العرض وثالثها البعد الواصل بين بطنه وظهره وهو
العمق فما يلي راسه من نهايتي امتداده الطولي حال كونه على الوضع الطبيعي فوق
وما يلي قدميه منهما في تلك الحالة تحت وما يلي اقوى الجانبين من نهايتي امتداده
العرضي يمين وما يلي الاضعف منهما يسار وما يلي البطن من نهايتي الامتداد العمقي
قدام وما يلي الظهر منهما خلف واثنتان من هذه الجهات الست وهما الفوق
والتحت حقيقيتان لان الفوقية والتحتية لهما باعتبار نفس حقيقتهما لا باعتبار
اضافتهما الى شيء خارج عنهما ولهذا لا يتبدلان اصلا فان كل واحد من الفوق
والتحت بالنسبة الى قامة الانسان حالتي الانتصاب والانتكاس واحد لا يتبدل
اصلا فليس فوقية الفوق باعتبار وقوعه فيما يلي راس الانسان ولا تحتية التحت
باعتبار وقوعه فيما يلي قدميه بل الوضع الطبيعي للانسان هو ان يكون كذلك
فاذا انقلب هذا الوضع بالانتكاس لم يبق الانسان على الوضع الطبيعي لا ان
ينقلب الفوق تحتا وبالعكس واما الاربع الباقية فليست حقيقية لان كونها
تلك الجهات ليس باعتبار نفس الحقيقة بل باعتبار اضافتها الى ما هو خارج عنها
فان كلا منها عند التحقيق جهة فوق او تحت اعتبرت معها اضافة الى شيء
تارة فصارت بها جهة والى مقابل ذلك الشيء اخرى فصارت بها جهة اخرى
مقابلة للجهة الاولى ولهذا تتبدل بتبدل الاضافة فان اليمين مثلا بالحقيقة
جهة فوق او تحت اعتبر معها كونها واقعة فيما يلي اقوى جانبي الانسان
وبهذه الاضافة صارت يمينا وكذلك اليسار انما هو جهة فوق او تحت
اعتبر معها اضافة وقوعها فيما يلي اضعف الجانبين وبهذه الاضافة صار
يسارا ولهذا ينقلب اليمين يسارا وبالعكس بانقلاب الاضافتين كذا في
شرح الهداية انتهى الثاني حقيقة الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد
المتحرك بالقرب منه والحصول عنده في الزوايا والاشارة الحسية عند الحكما

امتداد

/١٦١

امتداد موهوم آخذ من المشير الى المشار اليه فانك اذا اشرت الى شيء اشارة حسية
فقد ثبت امتدادا موهوما منك اليه فان كان جسما او سطحا كان ذلك الامتداد
جسما موهوما او كان سطحا فيه من عندك متحركا اليه على جهة حتى وصل
اليه فرسم بحركته جسما وان كان خطا كان ذلك الامتداد سطحا موهوما
كان سطحا تحرك منك اليه فرسم بحركته سطحا وان كان نقطة كان خطا
كان نقطة تحركت منك اليها فرسمت بحركتها خطا وانما كان المقصود بالاشارة
الحسية لذاته جسما لانه لا بد ان ينقسم في جميع الجهات بناء على ما عندهم من
ابطال ما لا يتجزى في جهة من الجهات واختص الجسم بالذات بذلك لان
الاعراض وان قبلت الاشارة الحسية لكن قبولها لا لذاتها بل بواسطة حلولها
في الاجسام انتهى الثالث قال بعض الناظرين مذهب الحكما ان الجهات
عبارة عن الحدود والاطراف للامكنة ومذهب المتكلمين انها عبارة عن الامكنة
باعتبار الاضافة الى شيء انتهى قلت قد تقدم تفصيله ولما فرغ من الاشارة
الى ما يستحيل عليه تعالى شرع في الكلام على ما يجوز عليه تعالى وهو تمام اقسام الحكم
العقلي كما تقدم مع وجه اختيار هذا الترتيب صدر المقدمة فقال وجايز عقلا
ولا يجوز جعله مبتدا وما بعده خبره لانه على راي الاخفش وقوله في حقه
تعالى فيه الوجهان السابقان فيما قبله ما اي فعل كل شيء امكنا وتركه بالف الاطلاق
والمراد انه يجوز عليه تعالى فعل وترك كل ما انتفى عنه صفتا الوجوب والامتناع
لذاته لا لغيره وهو ما اذا خلي العقل ونفسه حكم بجواز صدوره عنه تعالى ثم ذكر
تمييز نسبة الامكان اليه بيانا لاجمالها بقوله ايجادا واعداما بحذف حرف العطف
للضرورة اي ما امكن ايجاده واعدامه فهو تمييز محول عن الفاعل ويجوز جعله
تمييزا لنسبة جايز كذلك اي وكل ممكن جايز عليه تعالى ايجاده واعدامه والايجاد
عبارة عن اخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما ان الاعدام اخراج الممكن من الوجود
الى العدم وبما قررناه اندفع ما يقال تقدير النظم وجايز [illegible] الجايز وهو تكرار
لا فايدة فيه اذ الممكن هو الجايز وهو ما استوى طرفا وجوده وعدمه بالنظر لذاته
وهو العالم باسره من عرشه لفرشه كما تقدمت ادلة حدوثه صدر المقدمة فان
قلت حاصل ما قررته ان الجايز عليه تعالى فعل الممكن وتركه نفس ذلك
الفعل او الترك لا بد ايضا من كونه ممكنا فيعود الاشكال قلت لا شك في صحة ما ذكرته
الا ان الائمة في مثل هذا يعولون على فهم المراد ويعرضون عن العبارة وفي كلامه
مبارك الى ان علة الاحتياج الى الصانع هي الامكان ويلزم عليه اشكال كبير من التصريح
به في مباحث الوجود وتقريبه ان الصفات الذاتية ان قيل بانها واجبة لذاتها
لزم القول بتعدد الواجب لذاته وهو مناف للتوحيد الذي هو اصل الايمان وان قيل

بانها ممكنة لزم بطلان قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى مخرج من العدم الى الوجود لما مر
من انها قديمة والقدم لا يكون معلولا البتة للمختار كيف وقد مر ان الباري تعالى مختار
في جميع افعاله قيل ولا مخلص الا بالتزام الامكان فيها وانها مستندة اليه تعالى
بطريق الايجاب وترك الاخذ بعموم منافاة الامكان للقدم وعموم الاختيار في افعاله
تعالى اذ الممكن القديم كصفاته تعالى يجب استناده اليه بطريق الايجاب وحينئذ
يبطل ما اقتضاه عموم المنقول من ان كل ممكن فهو جائز عليه تعالى اذ قد تبين منها
ان الصفات ممكنة وان استنادها اليه تعالى بطريق الايجاب اللهم الا انه يريد
بالممكن الجائز المخرج من العدم الى الوجود لا ما استند الى المؤثر او يريد به الممكن
المستند الى المؤثر بطريق الاختيار او جريا على ما اقتضاه كلام جمع من ان الصفات
واجبة الوجود لذاتها وان كان مشكلا او يرى ان موصوفها لما كان ليس غيرها
لها كان استنادها اليه ليس مخرجا لها الى حيز الامكان كما اجيب به وان رد
بانه لفظي غير مفيد هنا ضرورة انها غير كافية في وجودها فتكون ممكنة فان
قلت القول بامكانها يوجب ترك الاخذ بعموم ما تقرر بين القوم من ان كل
ممكن فهو حادث اي مخرج من العدم الى الوجود وان القدم لا يكون معلولا البتة
للمختار وان الله تعالى مختار في جميع افعاله اذ الممكن القديم كصفاته تعالى يجب استناده
اليه بطريق الايجاب فيكون الحدوث وكذا القدم منقسما الى الذاتي والزماني قلت
نعم يلزم ما ذكرته الا ان المولى مصلح الدين فاضل الروم ذكر ان التزام هذه الاشياء كونه
غير محال مبني من قواعد الملة فقد قام عليه من جهة العقل الادلة فيجب القول
به وله ايضا الصفات اما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقديم
واما ان لا تكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها ومن هنا ذهب قدماء الاشاعرة
الى نفي عينيتها وغيريتها فلا يلزم من وجوبها وقدمها تعدد الواجب والقديم
وقد عرفت ما فيه فالقول المختار والمذهب الجزل على تقدير وجودها التزام مغايرتها
لذاته تعالى وامكانها ومنع بطلان تعدد القدماء ولعمرا الامكان الحدوث كما
سبق اليه الاشارة انتهى واشار بقوله وقد عرفت ما فيه الى ما قدمناه من ان
لفظي غير مفيد الى اخره ومنه عرفت ان قولنا او يرى ان موصوفها الى اخره
هو جواب الاشاعرة المشهور بناء على نفي غيريتها وعينيتها كما مر وانه مردود
عامر علم بعض جزئيات الكليات المندرجة تحت قوله ما امكنا تعالى
وذكر الجائز عليه تعالى فعلا كرزقه بفتح الراء مصدر رزقه اذا ساق اليه ما ينتفع
به كما سيأتي مضاف الى فاعله وهو ضمير الله تعالى والمفعول محذوف تقديره
كرزق الله العبد الغنا بكسر الغين المعجمة والقصر بمعنى الثروة والسعة وكثرة
المال وتركا كعدم رزق الله العبد اياه وههنا فائدة وهي ان الناس اختلفوا

في

في تفضيل

السابع عشر

١٦٤

مطلب في فضل الغني الشاكر على الفقير الصابر

في تفضيل الغني الشاكر على الفقير الصابر على خمسة اقوال احدها وهو مذهب
الجمهور واختاره ابن عطا وابن بطال والعز بن عبد السلام والسيوطي وابن حجر
ان الغني الشاكر افضل وهو من لا يبقى ما يدخر عليه من ماله الا ما يحتاج اليه حالا
او ما يرصده لاحوج او نحوه لان فقراء المهاجرين لما شكوا اليه صلى الله عليه وسلم
سبق اخوانهم الى الدرجات العلى والنعيم المقيم اقرهم ولم يقل لهم انتم افضل وانما
علمهم ما يشاركهم فيه الاغنياء مع امتياز الاغنياء عنهم بما لا يشاركونهم فيه وهو التصدق
بفضول الاموال فان قلت في الفقر تطهير الاخلاق وحسن رياضة بالصبر عليه
قلت ربما امتاز المفضول بما لا يوجد في الفاضل كعدم تغسيل الشهيد مع تغسيل
النبي الافضل منه على انا نمنع هذا الامتياز فان الغني ايضا عنده رياضة نفس
بالشكر وتطهير لاخلاقه من الشح والامساك والتفاخر بالدنيا ووجوه الخير ذلك
من افاتها العجيبة التي لو طرقت واحدة منها الفقير لربما اذهبت طهارة اخلاقه
وطلاوة اسلافه فان قلت الفقر مع الصبر كان اغلب احواله صلى الله عليه
وسلم فيكون افضل قلت معارضة ان الغني مع الشكر كان اخر احواله صلى الله
عليه وسلم وعادة الله تعالى الجارية مع انبيائه ورسله ان لا يختم لهم الا بالافضل
من الاحوال والمقامات فان قلت نية الفقير الصابر انه لو اعطي بالفعل
فيه ما فعل الغني الشاكر وقد قال عليه الصلاة والسلام نية المؤمن ابلغ من عمله
فيكون افضل قلت معلوم ان ما بالقوة لا يساوي ما بالفعل كما لا ينكره عاقل
والخبر المذكور انما هو في نية ما يلحق عملا اطلاعا عن نية وليس الكلام فيه اذ الشكر
يستلزم وجود اعمال الثبات وايضا مراد نية حصلت للغني الشاكر نية فقط
حصلت للفقير الصابر على انا لسنا على يقين من حصول اثر تلك النية عند
التمكن بخلاف الغني فانا على يقين منه له فان قلت قوله صلى الله عليه وسلم
اللهم اجعل رزق آل محمد كفافا صريح في تفضيل الغنى اذ لا يطلب له ولآله
الا الافضل قلت الكفاف خارج عن الغنى مع الشكر ولا يضاده فيجوز ان يكون هو
المطلوب اذ رزق الغني الشاكر ليس الا كفافا وفوقا كما يعلم من تفسيره السابق
على ان الاولى حار والمراد بالفقر ما تحيز معه من تحصيل ما يحصل بالغنى ولهذا
لا يصح ان يقال انه صلى الله عليه وسلم كان فقيرا لانه لم يكن عاجزا لما كان كامل
التصرف في مرادات الله اليه وقد راودته جبال تهامة ان تكون له ذهبا وفضة فالخلاف
وكان يعطي عطاء من لا يخشى الفقر وناهيك بما اعطاه من غنيمة حنين كما ذكره ابن رشد
في المسألة اختار ان الكفاف افضل وهو ما لا يفضل عن الحاجة ولا يحتاج معه
وثانيها وهو مذهب الجنيد وجمهور الصوفية ان الفقير الصابر افضل محتجين
بما مر الجواب عنه وثالثها وهو مذهب الداودي من اصحاب مالك ان الكفاف

والسلام
افضل محتجا بان الغنى والفقر محنتان يمتحن الله بهما عباده ولهذا قال عليه الصلاة
اللهم اجعل رزق آل محمد كفافا وقد مر جوابه ورابعها انهما يختلفان باختلاف
الناس فمن يستقيم حاله على الغنى ويفسد على الفقر الغنى خير له ومن يستقيم
حاله على الفقر ويفسد على الغنى الفقر خير له وجوابه ان هذين ليسا محل
خلاف وانما محل الخلاف فيمن اذا افتقر قام بجميع وظايف الفقر كالرضى والصبر
والقناعة وان استغنى قام بجميع وظايف الغنى من البذل والاحسان وشكر المنعم الديان
كما حرره العز بن عبد السلام مختارا ان الغنى لهذا افضل وبما مر علم ان لا نعول
على قول ابن دقيق العيد وان قال فيه ابن الفاكهاني انه احسن كلام رآه في
هذه المسئلة ان الذي يقتضيه النظر انهما ان تساويا وفضلت العبادة المالية فالغنى
افضل وانما النظر اذا تساويا في اداء الواجب فقط وانفرد كل واحد بمصلحة ما هو فيه
وتقابلت المصالح فان فسر الافضل بالازيد ثوابا فالقياس يقتضي ان المصالح
المتعدية افضل من القاصرة فيترجح الغنى وان فسر بالاشرف بالنسبة الى صفات
النفس فالذي يحصل لها من التطهير بسبب الفقر اشرف فيترجح الفقر وهو مختار
الصوفية لان مبنى الطريق على تهذيب النفس ورياضتها وذلك مع الفقر اكثر
منه مع الغنى فيكون افضل بمعنى اشرف ومحل الرد عليه ما مر قوله ان الذي يحصل
لها من التطهير بسبب الفقر اشرف الى اخره فتامله وتامل ما فيها الوفق تلك
رهوا اسلفناه قلت ربما كان الفقير اذكر لله تعالى فيكون افضل على ما جاء في
كثير من الاحاديث كحديث الصحيحين من قال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك
وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير في يوم مائة مرة كانت له عدل عشر
رقاب وكتب له مائة حسنة ومحيت عنه مائة سيئة وكانت له حرزا من الشيطان
يومه ذلك حتى يمسي ولم يات احد بافضل مما جاء به الا احد عمل اكثر من ذلك وكحديث
احمد والترمذي الا انبئكم بخير اعمالكم وازكاها عند مليككم وارفعها في درجاتكم وخير لكم
من انفاق الذهب والفضة وخير لكم من ان تلقوا عدوكم فتضربوا اعناقهم ويضربوا
اعناقكم قالوا بلى يا رسول الله قال ذكر الله عز وجل الى غير ذلك من الاحاديث الدالة
على ذلك قلت فليست الافضلية لوظيفة الفقر والصبر بل للذكر وهو خلاف
محل النزاع وعليه فلقائل جواب ما يقال ربما كان الفقير الصابر آمرا بالمعروف ناهيا
عن المنكر معلما للعلم النافع مرشدا للذي عن الطريق داعيا للسلف وقد وردت
الاحاديث بان هذه الصفات العملية والقولية القاصرة افضل من الصدقات
المالية المتعدية على انك قد علمت محل الخلاف من كلام ابن عبد السلام وابن دقيق العيد
ولله الحمد نعم نقل بعض تلامذة ابن عرفة عنه ولعله في مجلس تدريسه ان
مراتبهم ثلاث احداها غني وفقير فعل كل منهما مقدوره الثانية غني وفقير لم يفعل
كل منهما

كل منهما مقدوره الثالثة غني وفقير مطلقان من حيث احدهما قابل لوصف ما يليق به
وان كل واحد من تلك المراتب يصح كونه محلا للخلاف بان يقال هل الرتبة الغالبة ارجح او نقيضها
الصبر ارجح او يقال هل قابلية فعل الثواب ارجح او قابلية الصبر ارجح وفيه نظر واذا علمت
ان القدرة الازلية هي المستقلة باختراع جميع الكائنات على طبق ما تعلقت به ارادته
تعالى وعلمه الازليان فالواجب عليك ان تعتقد ان الله تعالى خالق اي مخترع
ومخرج من العدم وحده لعبده متعلق بخالق ولامه مقوية لضعف العامل
بالفرعية من افعاله الجبرية والحق انها واسطة بين الاختيارية المحضة والجبرية
المحضة كما حرره ابن همام وارادوا بالعبد كل حيوان يقع منه المخالفات
قلت وقع في كلام بعض القوم تسميته بالمخلوق قلت حمله على هذا انه
راى بعض الادلة الاتي بيانها لا يجري في غير فعله والصواب التعميم وخالق
بالمعنى السابق ما يحتمل المصدرية والموصولية الاسمية والموصوفية كقوله
عمل مطلقا فعل ماض فاعله ضمير العبد صلة على الاوليين وصفة على الثالث
وحذف منه العايد على الاخيرين لفضليته ونصبه بفعل متصرف ولم يبرز الفاعل
جريا على مذهب الكوفيين من عدم وجوب ابرازه اذا امن اللبس والمعنى انه
يجب على كل مكلف ان يعتقد ان الله تعالى هو المنفرد بخلق العبد وعمله اي معموله
او والشيء الذي عمله او وشيء عمله والحاصل ان الناس بعد اتفاقهم على ان افعال
العباد الاضطرارية مخلوقة لله تعالى اختلفوا في افعالهم الاختيارية هل هي
من جملة خلق الله تعالى واختراعه مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ
القايم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا
لله تعالى فان الفعل انما يسند حقيقة الى من قام به لا الى من اوجده الا ترى
ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض بخلق الله تعالى وايجاده قال السعد
ولا عجب في خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا على اهل الحق
في الاسواق وانما العجب خفاؤه على فضلائهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحائف
والاوراق وبهذا يظهر انه تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة من اسناد الافعال
الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته ومخلوقا له
وتحرير المبحث على ما هو في المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى
وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين
على ان تتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضي على ان تتعلق قدرة الله تعالى
باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله
تعالى في العبد وسياتي رد ما عدا مذهب اهل السنة بقوله ولكن لا يؤثر فان قلت
لا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى حتى يتاتى في كلامهم ان خالق

القوى والقدر هو الله تعالى وحينئذ لا يمتاز مذهبهم من مذهب الحكماء فلا
لا نظر فرق بينهما كما اعترف به صاحب قواعد العقائد الا ان جمعه ان ايجاد
القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام
الاستعداد وقول المواقف في الفرق بينهما ان المؤثر عند المعتزلة قدرة العبد
وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد وقدرة
العبد بالفعل لا غير عند التأمل وقول الرازي وبعض المعتزلة في بيان الفرق
بين المذهبين ان العبد عند المعتزلة موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار
وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة
ثم هما يوجبان وجود المقدور يرد بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما
بالنسبة الى تمام القدرة والارادة الازليتين فليس الا الوجوب وان كان لا ينافي
الاجتهاد والاختيار وقال امام الحرمين في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور
البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها
حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما تتعلق قدرة العباد به وبين
ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تاثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة
بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا واتفقت المعتزلة ومن
تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرهم ثم
المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع
السلف على انه لا خالق الا الله وتجرأ المتأخرون منهم فسموا العبد خالقا على
الحقيقة انتهى وما ذهب اليه الاستاذ ان اراد به ان قدرة العبد غير مستقلة
بالتاثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتاثير بتوسط هذه
الاعانة كما فسره بعضهم فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة
بالتاثير فباطل لما مر في مباحث الوحدانية وحدوث العالم اعلم ان المعتزلة القائلين
بان افعال العباد واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالا افترقوا فرقتين فذهب ابو الحسين
البصري من المتأخرين وانتمى اليه ان هذا الحكم ضروري مركوز في طباع العقلاء
المنصفين الخالين عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه دون
الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا في نفسه والحكم بضروريته استدلاليا وذهب
المتقدمون منهم الى ان العلم بكون العبد موجدا لافعاله نظري وغرض الناظم
الرد على مذهب المعتزلة بقسميه وثاني بعد ادلة الجميع ان شاء الله تعالى ثم عطف
على خالق بحذف حرف العطف للضرورة قوله وما يجب اعتقاده ان الله تعالى
وحده موفق اسم فاعل من التوفيق وهو لغة التأليف بين الشيئين وشرعا
خلق الله القدرة في العبد على الطاعة والداعية اليها وقال امام الحرمين التوفيق

خلق

خلق الطاعة قيل ويرد انه يصدق على الكافر المحترز عن الاول بقيد الداعية
اذ لا داعية له وجوابه انه مبني على ان القدرة ليست سلامة الاسباب والآلات
كما بنى عليه المعترض بل هي عنده العرض المقارن للفعل ثم المراد ان التوفيق
ان لا يخلق الله في العبد الا قدرة الطاعة والداعية ولهذا كان عزيزا ولعزته لم يقع
بهذا المعنى في القرآن الا في قوله تعالى وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب
واما قوله تعالى ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما فبالمعنى اللغوي واما اللطف
فقال سعد الدين انه التوفيق كما قال ان العصمة هي التوفيق بعينه فان عمت
كانت توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا وعزاه للامام الحرمين
ونقل عنه ايضا ان الموفق لا يعصي اذ لا قدرة له على المعصية كما ان المخذول لا يطيع
اذ لا قدرة له على الطاعة والذي قاله في جمع الجوامع ان اللطف ما تقع عنده صلاح
العبد آخرة وفسره المحقق بان تقع منه الطاعة دون المعصية ربه تعرف
موافقته لما قاله السعد عن الامام وعدم مخالفته فتامله قال السعد ومن
اصحابنا من قال العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقالت الفلاسفة
هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل خاصية في نفس الشخص او بدنه
يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ورد بانه حينئذ لا يستحق المدح بترك الذنب
ولا الثواب عليه ولا يتوجه عليه التكليف به تنبيه وقع في كلام المعتزلة ان اللطف
ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما مع تمكنه في الحالين فان كان
مقربا من الواجب او ترك القبيح سمي لطفا مقربا وان كان محصلا له سمي لطفا محصلا
والمحصل للواجب يخص باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح يخص باسم العصمة
وسيأتي ايضاحه في مبحث الصلاح والاصلح ومنهم من قال التوفيق خلق لطف
يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لا يكون
معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما وقوله
لمن متعلق بموفق ولامه مقوية وقوله اراد الله صلة من او صفتها
يعني وما يجب اعتقاده ان الله هو الموفق الشخص الذي او للشخص اراد
ان يصل اليه تعالى بان يتحفه دليله سبحانه يرفع عنه الحجاب ويسمعه
الخطاب ويحمله الى دار كرامته ومحل مودته وهو من خلق فيه قدرة الطاعة
والداعية اليها ثم عطف على خالق بحرف عطف مذكور قوله ومما يجب
اعتقاده والايمان به ان الله تعالى وحده خاذل اسم فاعل من الخذلان وهو لغة
ترك النصر والاعانة واصطلاحا خلق القدرة على المعصية والداعية لها او خلق
القدرة على المعصية باسقاط قيد الداعية الذي زاده الاول لاخراج
عنه باطلاق القدرة بمعنى العرض المقارن للفعل لا بمعنى سلامة الاسباب والآلات

الذي بني الاول زيادته عليه وقوله لمن اراد انه يُبعده عن ولايته ويحجبه عن دار
كرامته ومحل رضاه ورحمته فيه تعريضا وتنديدا نظير ما قبله وللاختصار استغنى
بنسبة خلق التوفيق اليه تعالى عن نسبة خلق الاهتدا واستغنى بنسبة
خلق الخذلان اليه تعالى عن نسبة خلق الضلال والختم والطبع والاكنة والمد
في الطغيان عبارات بمعنى خلق الضلال في القلب كالاضلال وزيادة الايضاح
ان تقول الهدى يكون لازما بمعنى الاهتدا اي وجدان طريق يوصل الى المطلوب
ويقابله الضلال اي فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة
على الطريق الموصل والاشارة اليه ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل
اضلني فلان عن الطريق وقد تستعمل الهداية بمعنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى
وانك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي دعوناهم الى
طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاهتدا وبمعنى الاثابة كقوله تعالى
في حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد والاضافة
الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال في معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى
فلن يضل اعمالهم ومنه ائذا ضللنا في الارض اي هلكنا وقد يسندان مجازا الى
الاسباب كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وكقوله تعالى حكاية
رب انهن اضللن كثيرا من الناس وهذا كله مما ليس فيه كبير نزاع وانما الكلام
في الايات المشتملة على الدلالة على اتصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال والطبع
على قلوب الكفرة والختم والاكنة والمد في طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعوا
الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن
الله يهدي من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان
يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك
هم الخاسرون ان هي الا فتنتك تضل بها من تشا وتهدي من تشا يضل به كثيرا
ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم اي طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة
ان يفقهوه ويمدهم في طغيانهم يعمهون الى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى خلق الايمان
والاهتدا والكفر والضلال بنا على ما مر من انه تعالى هو الخالق وحده خلافا للمعتزلة
حيث زعموا انها بيد العبد وانه يهدي نفسه ويضلها بنا على اصلهم الفاسد انه
تعالى لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب للعاصين والذم
والعقاب للطائعين ولهذا اضطروا الى تاويل الايات فحملوا الهداية على الارشاد الى
طريق الحق بالبيان ونصب الادلة والارشاد وعلى الاضافة الى طريق الجنة والاضلال
على الاهلاك والتعذيب او على التسمية والتلقيب بالضال او على الوجدان
ضالا قال السعد ولما ظهر لبعضهم ان بعض هذه المعاني لا يقبل التعليق بالمشيئة

وبعضها

وبعضها لا يخص المؤمن دون الكافر وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى دون النبي عليه
الصلاة والسلام وبعض معاني الاضلال لا يقابل الهداية بمعنى الدلالة
الموصلة الى البغية والاضلال مع انه فعل الشيطان مسند الى الله تعالى مجازا لما انه باقدار
وتمكين ولان ضلالهم بواسطة ضرب المثل في يضل به كثيرا وبواسطة الفتنة التي هي
الابتلا والتمحيص في تضل بها من تشا ونحن نقول بل الهداية هي الدلالة على الطريق
الموصل سواء كانت موصلة ام لا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا
تعذر وبعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد بان اضافة الهداية والاضلال الى الله
تعالى ليست الا بطريق الحقيقة والله هو الهادي تنبيه ظهر لك مما مر ان التوفيق
اخص من الهداية وان الخذلان اعم من الكفر وجامع الضلال وبعض شراح رسالة الملا لكيه
زعم ترادف التوفيق والهداية كما زعم مرادفة الخذلان للكفر فان حمل على ظاهره فلا
عبرة به لمخالفته لكلام المحققين وان اراد العموم والخصوص فصحيح الا انه بعيد من
لفظه نعم حكي قولا ان الضلال خلق القدرة على الكفر والخذلان خلق القدرة
على المعصية فائدة الفضل العطا لغير علة ولا اجب كما يقوله الحكما ولا وجوب
كما تقوله المعتزلة قال بعضهم وهذا لا يكون الا لله اذ لا يتصور من مخلوق ان يعطي
شيئا الا لرجا محمدة عاجلة او مثوبة آجلة واما الكرم فهو بذل الكثير لغير علة ان
كان صفة فعل او مبدا افاضة ما ينبغي لمن ينبغي لغير علة ان كان صفة ذات
والسخا وان اتصف تعالى بمعناه كالاولين الا انه يمتنع اطلاقه كمشتقاته عليه تعالى
لاشعاره بتجويز الشح مع عدم الورود تتمة قوله موفق وخاذل لضرورة النظم
اما للاعتماد على ان اطلاق الصفات عليه تعالى ليس توقيفيا واما لمراعاة من
يكتفي بالفعل لا يقال خاذل يشعر بالذم لانا نقول ذلك باعتبار مدلوله اللغوي
لا العرفي ومن هذا النحو منجز من قوله عطفا على خالق وما يجب اعتقاده
ان الله منجز اي موف ومعط لمن اي للشخص الذي او لكل شخص اراد الله
تعالى به خيرا وعده الذي سبقت به في الازل ارادته تعالى به اذ المراد لا يتخلف
عن الارادة اذ لو تخلف اعطا الموعود به لزم الكذب والسفه والخلف والتبديل
في القول وقد قال تعالى قوله الحق وقال تعالى انك لا تخلف الميعاد وقال تعالى ما يبدل
القول لدي بخلاف الوعيد فانه يجوز على الله ان لا يفي به من اوعده اياه وحاصل
كلامه الاشارة الى ما ذهبت اليه الاشاعرة رحمهم الله تعالى من ان وعد
الثواب تفضل من الله تعالى قد وعد به المطيع فيفي به لان الخلف في الوعد نقص
يجب تنزيهه تعالى عنه مع تمام التواطؤ كما مر على انه يفي بالوعد البتة وان ايعاد
العقاب عدلا وعد به العاصي فله ان يعفو عنه لان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا
بل كرما يتمدح به على ما يشير اليه قول الشاعر

وانى اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادى ومنجز موعدى. واعترض بانه
يلزم عليه مفاسد كثيرة منها الكذب وقد قام الاجماع على تنزيهه تعالى عنه ومنها
تبديل القول وقد قال تعالى ما يبدل القول لدي ومنها ان لا يتوجه الرد على
الفلسفي في نفيه المعاد وحشر الاجساد ومنها تجويز عدم خلود الكفار في النار
وقد كانت القواطع على خلودهم الى غير ذلك من المفاسد واجاب بعضهم بان
مرادهم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بكرمه ان يبني اخباره به على المشيئة
وان لم يصرح بها بخلاف الوعد فان اللائق بكرمه ان يبني اخباره به على الجزم وعدم
التعليق فلا يلزم الكذب ولا التبديل فاذا قال الكريم مثلا لاعذبن زيدا مثلا فنيته
ومراده ان لم اعف عنه او اسامحه او اتكرم عليه وهذا المعنى مستفاد من عادة الكرام
في ايعاداتهم كما اشاروا اليه فيما مر وقد اخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فيما
اخرجه البيهقي في البعث والنشور من رواية انس عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجز له ومن اوعده على عمل عقابا فهو
بالخيار ان شاء عذبه وان شاء غفر له واجاب مولانا مصلح الدين فاضل الروم (واعتمد هذا الجواب ابن الصلاح وغيره ع)
بان الذي عندي بالبال ان الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود به في المستقبل
بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الايعاد فلا كذب في الاخلاف في شيء منهما بقي الامر في
النقص وقد عرفت حصوله في اخلاف الوعد دون اخلاف الوعيد واما قوله تعالى
ما يبدل القول لدي فلعل المراد به هو القول الثابت كقوله تعالى لاملان جهنم
من الجنة والناس اجمعين انتهى واما حديث الفلسفي وخلود الكفار فقد علمت
ان الكلام مفروض في وعيد عارضته دلالة قاطعة على خلافه ولم يعارض ثبوت المعاد
وحشر الاجساد وخلود الكفار معارض فليس مما نحن فيه ومن محاسن فاضل
فارس الجندي ان تخلف الوعيد انما هو لانتفاء سببه المرتب عليه وانتفاء السبب
يوجب انتفاء المسبب مثلا ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها الى الابد
معناه ان هذا الجزاء سببه القتل ما دام القتل جريمة ومن الجائز غفرانه بالتوبة
عملا بقوله تعالى الا من تاب وامن الى صفة او بدونها عملا بقوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان الله يغفر الذنوب جميعا
وحينئذ فلا جزاء فلا جزاء قلت وهو مما يؤول الى الجواب الاول وان اختلف
الطريق ولما قوي الاعتراض عند المحققين من الماتريدية ذهبوا الى امتناع
تخلف الوعيد كالوعد وجعلوا الايات الواردة بعموم الوعيد مخصوصة بالمد
للمغفور له على ما في بيانه ان شاء الله تعالى واعترض عليهم باشتراط مقارنة
المخصص للعام ولا مقارنة في تلك الايات واجيب بان جهل التاريخ ينزلها
منزلة المقارنة وبان كثيرا من الائمة على عدم اشتراط المقارنة وبان المراد ان ايات
الوعد

الوعيد دالة على ان ذلك العام اريد به الخصوص لا مخصصة له بناء على الفرق بين العام
المخصوص والعام الذي اريد منه الخصوص واعترض بانا وان سلمنا كل هذا لكنه
يقتضي ان لا تكون دلالة العام قطعية لاحتمال قيام المخصص بعد ذلك ويشكل
ايضا بالخبر العام الصادق فانه يجب التصديق بعمومه فاذا وجد المخصص
بعد ذلك لزم عدم المطابقة للمجزوم بها قبله بخلاف عموم الانشاء لجواز النسخ
وحينئذ يظهر مذهب الاشاعرة كذا لخصه بعض من علق على شرح العقائد للسعد
وفيه ما بيناه بتعليق الزوائد ثم عطف على خالق وان صنف العالمين المضروبة قوله
ومما يجب اعتقاده ان يكون فوز السعيد وهو من علم الله موته على الاسلام وان تقدم
منه كفر اذ ذاك عند الله بسلامته اي ظفره بنيل الثواب الجزيل في دار كرامته الملك
الجليل بما كتبه الله تعالى عنده له في الازل على ما ذهب اليه الاشاعرة حسب
ما جرى به علمه وارادته القديمتان والازل عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار
الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي وكذا اوضحناه بتعليق
الزوائد كذا خبر مقدم الشقي مبتدأ اي ومما يجب اعتقاده ان خيبة الشقي وهو من
علم الله موته كافرا وان تقدم منه ايمان اذ قد حبط بالكفر وفي قول الاشعري
تبين انه لم يكن ايمانا وحرمانه من الفضل العظيم في جنات النعيم ليس عند الاشاعرة
الا بما كتبه الله له في ازله كما كان فوز السعيد مكتوبا له عنده فيه وحاصله ان
السعادة هي الموت على الايمان والشقاوة هي الموت على الكفر خلافا للماتريدية
كما يأتي ويترتب على السعادة الخلود في الجنة وتوابعه ويترتب على الشقاوة الخلود
في النار وتوابعه قال تعالى واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها وقال فاما
الذين شقوا ففي النار خالدين فيها ثم هي للترتيب في الاخبار اي ثم بعد اخباري
لك بان السعيد من كتبه الله في الازل لا في غيره سعيدا وبان الشقي من كتبه الله
في الازل لا في غيره شقيا اخبرك بان ذلك المكتوب في الازل لم ينتقل عما هو عليه
ولم يتبدل ولم يتغير لتعلق العلم الازلي به كذلك فلو تبدل عما تعلق به علمه في الازل
لزم المحال وهو انقلاب علمه تعالى جهلا تعالى الله عن ذلك وهو المراد من
ام الكتاب بخلاف اللوح المحفوظ وصحف الملائكة على ما صرح به في الكشاف في حم
والحكى عليه بعضهم الاتفاق وفي الازل المحققات للمحو والسعد ولفظ الثاني
كلاما على انه في الازل وارادته فكاين لا محالة لا يتغير ولا يتبدل بخلاف ما في اللوح
المحفوظ فانه قد يتغير قال تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
اي اصله الذي لا يتغير منه شيء زاد الاول كما قال ابن عباس وغيره وفي جامع
الترمذي فرغ ربك من العباد فريق في الجنة وفريق في السعير انتهى وانما
عزوت هذا مع ظهوره لان بعض مشايخي وافق بعض المهذب على ان اللوح

المحفوظ لا يقع فيه تغيير وهو تغيير لا شك فيه ومما يدل للاشاعرة حديث الصحيح
عن ابن مسعود حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق ان
احدكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين يوما ثم تكون علقة مثل ذلك ثم تكون مضغة
مثل ذلك ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر باربع كلمات بكتب رزقه واجله
وعمله وشقي او سعيد فوالذي نفسي بيده ان احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يكون
بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخلها وان احدكم
ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل
بعمل اهل الجنة فيدخلها فان قلت اذا كانت السعادة والشقاوة عندكم ازليتين
فما معنى كتبهما حقيقة او مجازا عن تقديرهما في بطن الام مع ان التقدير ازلي قلت
الحاصل في البطن ظهور تعلقها بالمحل للملك وذلك لانها في ازليتهما قال شيخ الاسلام والبطن
ظرف للكتابة وروي ان الاربع تكتب على الجبهة وهي جامعة لجميع احوال العبد لانها
بيان حال المبدا وهو خلقه ذكرا او انثى وحال المعاد وهو السعادة او الشقاوة وما
بينهما وهو الاجل وما يتصرف فيه وهو الرزق انتهى فائدة اختلف ان ما في اول
ما يتشكل من اعضاء الجنين فقيل قلبه لانه الاساس وهو معدن الحركة الارادية
وقيل الدماغ لانه مجمع الحواس ومنه تتشعب وقيل الكبد لان منه النمو المطلوب
حينئذ هو النمو اولا ولا حاجة حينئذ الى حس ولا حركة ارادية لانه حينئذ كالنبات
وانما يكون له قوة الحس والارادة عند تعلق النفس به فيقدم الكبد ثم القلب ثم
الدماغ وقيل غير هذا وذهب الماتريدية الى ان السعيد هو المسلم والشقي هو الكافر
وحينئذ يتصور ان السعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله تعالى
وان الشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر نسال الله حسن الخاتمة وان الشقاوة
والسعادة تتغيران وتتبدلان ولا يتصور التغير في الاسعاد والاشقاء لانهما صفتا
تكوين اذ الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة فتكونان قديمتين
قائمتين بذاته تعالى والتغير عليه تعالى وعلى صفاته الذاتية مستحيل والا لزم ان
يكون القديم محلا للحوادث وقد مر امتناعه وتقدم الكلام على التكوين محققا فان قلت
فهل النزاع بين الفريقين حقيقي قلت لا لان الاشعري لا يعتبر ارتداد المسلم
الغير المعصوم والاسلام الكافر الغير المحكوم عليه بالكفر كما ان الماتريدي لا يجوز
على من علم انه موته على الكفر اسلامه عند الموافاة وحينئذ فالنزاع لفظي نعم
من فروع هذه المسئلة مسئلة الاستثناء في الايمان فعند الاشاعرة يصح ان يقول
انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة
بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر
والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره على

التصديق

١٦٧

التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين
وعند الماتريدية لا يصح لان الاسلام حاصل الآن محقق لا نزاع فيه فلا معنى للتعليق
بالمشيئة فان قلت فهل النزاع في هذا الفرع حقيقي قلت لا اذ لا خلاف في
المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال
وان اريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى ولا قطع
بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول وهو الماتريدي اراد الاول ومن فوض
كالاشعري اراد الثاني كذا حرره السعد وهو معنى قول الحسن البصري لما سأله
رجل انقول انا مؤمن ان شاء الله ان اردت بالايمان [illegible] ونحوه
معه مما يحكي فانا مؤمن حقا وان اردت ما يختم لي به من النجاة من النار
ودخول الجنة فانا مؤمن ان شاء الله وتقدمت المسئلة بابسط من هذا في بحث
الايمان وبابه المشكاة تتمة الكلام في فعل العبد وهو والله كالكلام في السعيد
والشقي سواء ابتنوا على ما يفهم من شرح المقاصد ولما تمسك من قال من المعتزلة
بنظرية خلق العبد لافعاله توجه بالبي بسطها وكان عمدة منهم الكعبي وعمرو بن
الوثني منها ان العبد لو لم يكن موجدا لافعاله وخالقا لها بالاستقلال لزم
فسادات منها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى لمدح والذم على ما ليس بفعل
له ولا واقع بقدرته واختياره وان امكن منعه بانه ربما يمدح او يذم على ما هو
محل له كالحسن والقبح واعتدال القامة وافراط القصر ومنها بطلان التكاليف
من الاوامر والنواهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمامور ولا يدخل تحت
قدرته بل ربما لا يطيقه كمرض ونحوه حتى ان العقلاء يتعجبون منه وينسبون
الآمر الى الحمق والجنون بمنزلة من يطلب من الانسان خلق الحيوان
والكرات الى السما بل من الجماد المشي على الارض والصعود في الهوا وكذا
الثواب والعقاب عليها نعم بخلق المثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب
على ما يخلقه كان اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس
منه الا الوسوسة والتزيين ومنها بطلان قواعد الوعد والوعيد وارسال
الرسل وبعثة الانبيا وانزال الكتب من السما اذ لا يظهر للترغيب والترهيب
والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذايل ونحو ذلك فائدة الا اذا كان لقدرة
العبد وارادته تاثير في افعاله ويتولى مباشرتها باستقلاله ومنها بطلان
الترتيب للافعال التي تطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها
المدح في العاجل والثواب في الآجل والتي ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة
الى الغير والاحسان وكفعل النبي من الهداية والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات
وفعل ابليس من الاضلال والاغوا وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم بالتسبيح

اذ لا وجه للثواب
والعقاب
صح

والدعوات المترتب عليها الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيانات والفحش والهجو
التي لا يورث الا اللوم والعقاب لان المحال خلق الله تعالى من غير تاثير للعبد
ومنها ابطال الفرق بين الحركات التي تظهر من اعضاء العبد بقدرته وارادته والتي
تظهر منها بقدرة الغير وارادته كما اذا حرك زيد يد عمرو مثلا مع ان كل احد يفرق بينهما
بالضرورة اشار الى صوابه في ضمن حكاية المذاهب في افعال العباد كما ياتي ضبطه
بقوله وعندنا معاشر اهل السنة علمها هو الحق في المتنازعات اي المحزبين كما مر
نقله عن ارشاده وتاويلها ذهب اليه الاستاذ خلافا للجبرية وخلافا للمعتزلة
القدرية كما ياتي للعبد تقدم ان المراد به في مباحث الافعال المجهولات مطلقا واه
فسره بعض القوم بالمكلف لما مر بل الحق ان يراد به كل مخلوق صدر عنه صورة
فعل اختياري فدخل تسبيح الحجر وتسبيح الحصى وحنين الجذع واظلال الغمام
وتسليم الحجر ونطق الذراع له صلى الله عليه وسلم اذ لم نقل كما هو الحق انه كان
منها بعد خلق حياة وقوة ادراكية كما هو احد الاحتمالين لهم في جميع ذلك كسب
للافعال الاختيارية بلا تاثير واختراع لها عند مباشرتها وهو من غوامض مباحث
الكلام حتى ضرب به المثل فقيل اخفى من كسب الاشعري وذهب منهم تامل
حتى انه مال الى انه عندنا اسم بلا مسمى واكتفى بعض اصحابنا في ايضاحه بانا نعلم
بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تاثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة
ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط
فنسمي اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم نعرف حقيقته وقال الرازي في بيانه
هو صفة تحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلاة والقتل
مثلا كلاهما حركة وتمتازان بكون احداهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة
العبد وهي المسماة بالكسب وقريب منها ما ذهب اليه ما قيل فيه ان اصل الحركة بقدرة
الله تعالى وتعيينها بقدرة العبد وهو الكسب وهو مدخول وقيل الفعل الذي
يخلقه الله تعالى في العبد ويخلق معه قدرة العبد متعلقة به تسمى كسبا للعبد
بخلاف ما اذا لم يكن يخلق معه تلك القدرة وقيل وهو الحق ان للعبد قدرة يخلق
بها النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفي الفعل والترك وترجيحه ولا
يلزم منها وجود امر حقيقي فالاثر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عنه
وجود الاثر هو الكسب وهذا معنى قولهم الكسب ما يقع به المقدور بلا صحة
انفراد القادر به وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به المقدور مع
صحة انفراد القادرية او ما يقع لا في محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور
بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون مرجعا

لاختلاف

لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فان الاتصاف
بالقبيح بقصده وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة
الحميدة لما مر اشتمل عليها والفرق انه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله
عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له
فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المولمة بخلاف الكاسب فانه
قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا
سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب قاله سعد الدين فان قيل لا معنى لكون
العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله
تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت
قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت
بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا
في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي
عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف
العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقب ذلك خلق
والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فقدرة الله بجهة الخلق
وقدرة العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم نقدر على ازيد من
هذا في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله وايجاده مع
ما للعبد فيه من القدرة والاختيار وان تم دعوى الفرق بينهما بمثل الكسب ما وقع بالة
والخلق لا بالة مع ما قدمناه من الادلة وتلخيصه ما اشار اليه حجة الاسلام وهو انه
لما بطل الجبر بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد
وذلك بان يعتقد ان تلك الافعال مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد
على وجه اخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة
بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل تتعلق بالعالم من
غير اختراع ثم تتعلق به عند الاختراع نوعا اخر من التعلق فحركة العبد باعتبار
نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهي
خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته خلق للرب ووصف للعبد
وليست بكسب له وهذا تحقيق قول بعض المتاخرين انه عبارة عن تعلق
القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تاثير كما حققنا بقولنا في محلها الفعل
الخارج عن محل القدرة الحادثة كرمي الحجر وضرب السيف والرمح والقتل والجرح
ونحوها من الافعال الحادثة في الجماد المكتسبة للعبد لخروجها عن محل قدرته وانما حكم
الشرع بالمواخذة بها لخلقها عادة عقب فعل المكلف وكسبه ويقولون من غير تاثير

عن مذهب المعتزلة ثم وصف ذلك الكسب بقوله **كلفا** بالف الاطلاق وضميره للعبد
ولم يبرزه وان جرى على غير صاحبه لامن اللبس جريا على مذهب الكوفيين
اى كسب بمعنى مكسوب كلفه الله بسببه اى الزمه فعلا فيه كلفة او
طلب بسببه منه فعلا فيه كلفة على القولين السابقين صدر التعليق حاصل
ما اشار اليه من الجواب عن جميع تلك اللوازم انها انما ترد على الجبرية القائلين
بعدم تعلق قدرة العبد واختياره لا علينا معاشر اهل السنة لانا نعتقد ان فعله متعلق
لقدرته وارادته وواقع بكسبه واختياره عقيب عزمه وان كان خلق الله
تعالى حتى انا لو قلنا بقول من قال ان قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل
بمرجح هو محض خلق الله تعالى لم تتوجه علينا تلك الالزامات ايضا كما لا يخفى
على ان من تلك الالزامات ما يلزم المعتزلة ايضا لبطلان استقلال قدرة العبد
بناء على وجوب الفعل او امتناعه لوجود المرجح او عدمه وتعلق علم الله بوقوعه
او لا وقوعه ومنها ما يندفع بطريق اخر فان المدح او الذم قد يكون باعتبار
المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب
والعقاب ايضا لما كان فعل الله تعالى ونظرنا في هو وصفه لم يتوجه سؤال
لمية كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان التهذيب والبعثة
والتهديد والوعد والوعيد ونحو ذلك قد تكون دواعي الى الفعل او الترك فيخلقه
الله تعالى وان عدم افتراق الفعل في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجه
اخر والله اعلم ولما ارتكز في طباع العامة عدم تعقل صدور الفعل عن المختار
من غير تاثير منه في ذلك الفعل الصادر عنه وهو نادر استدرك ببيان فساده
بقوله **ولكن** ذلك الكسب الذي هو تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها
لا يؤثر في المقدور اثر اختراع وخلق وايجاد له **فاعرفا** اصله فاعرفن بنون
التوكيد الخفيفة فابدلها الفا للوقف لي فاعرف وجوبا هذا الحكم الخفي الادراك
مع ظهوره عند مثبت الوحدانية المحضة لله تعالى الا على من منّ الله بمزيد
التوفيق وتمام التحقيق فانه قائمة على حقيقته البراهين العقلية وصرحت
باثباته الادلة النقلية فالاول من العقليات ان العبد لو كان خالقا وموجدا
لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الاتيان بالازيد
والانقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار مخصص
وهو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به ولظهور هذه الملازمة على
الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق وسيد لسيد الفاعلية العالم
عالمية الفاعل واما بطلان اللازم فلوجوه منها ان النائم يصدر عنه افعال
اختيارية لا شعور له بتفاصيلها وكمياتها وكيفياتها ومنها ان الماشي

كان

الاجزا
كان او غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعور له بتفاصيل
الاحياز التي بين المبدا والمنتهى ولا بالانات التي منها يتالف ذلك الزمان
ولا بالسكنات التي تتخللها لتكون تلك الحركة ابطا من حركة الفلك او بالحجر الذي لها
من وصف السرعة والبطو ومنها ان الناطق ياتي بحروف مخصوصة على نظم
مخصوص من غير شعور له بالاعضا التي هي الاتها ولا بالهيات والاوضاع
التي تكون لتلك الاعضا عند الاتيان بتلك الحروف ومنها ان الكاتب لصورة
الحروف والكلمات يحرك الانامل من الاجزا والاعضا اعني العظام والغضاريف
والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها
تاتي تلك الصورة والنقوش ومنها ان محرك الاوتار ونافخ الدف والمزمار
بحيث تصدر تلك الايقاعات المناسبة للنغمات يحرك انامله الحركات الكثيرة
السريعة مع عدم احاطته بما تحركه منها ومقداره ونقديمه على غيره وتاخيره عنه
وليس هذا ذهولا عن العلم ببعض الاحوال بل لو كلف او تكلف ضبط ذلك على
التفصيل لما استطاع ذلك ومنها ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله
تعالى فلو كان مقدورا للعبد ايضا على وجه التاثير لزم اجتماع المؤثرين
المستقلين على اثر واحد وقد بينا امتناعه فيما مر فان قيل اللازم من شمول
قدرته تعالى كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز
تاثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها كما هو المتنازع
ليلزم المحال قلت جواز وقوعه بها مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم
جواز وقوع المحال وجواز المحال محال والثالث منها انه قد تقرر فيما مر
ان مذهب المعتزلة في المقدور انه الذي ان شا فعل وان شا ترك وحينئذ لو كان
العبد خالقا لافعال نفسه لزم الانتهاء الى الاضطرار وانتفى عن فعله الاختيار
وبيان الملازمة انه قد ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون
وانه يستحيل عليه الجهل وكلما علم الله تعالى انه يقع يجب وقوعه وكلما
علم الله تعالى انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا
في نفسه وبالنظر الى ذاته ولا شي من الواجب والممتنع بباق في مكنة العبد بمعنى
انه ان شا فعله وان شا تركه فان قيل يجوز ان يعلم الله تعالى ان فعل العبد
يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا عن مكنته قلت فيجب ان يقع البتة
بقدرته واختياره بحيث لا يتمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاء
الى الاضطرار وغايته الامر انه يكون بايجاده لا على وجه الاستقلال والاختيار
التام كما هو مذهب المعتزلة وليس الغرض من هذا الدليل الالزام نعم
يتوجه على هذا الدليل النقض الاجمالي بفعل الباري تعالى لجريانه فيه مع الاتفاق

لما مر في بحث الصفات فعل العبد
مقدور لله تعالى ع

على كونه بقدرته واختياره ويمكن دفعه بان الاختياري ما يكون الفاعل متمكنا من
تركه عند ارادة فعله لا بمعنى وهذا متحقق في فعل البارى لان ارادته قديمة متعلقة
في الازل بانه يقع في وقته المخصوص وجاز ان يتعلق حينئذ بتركه وليس هو
سابقية علم ليتحقق الوجوب او الامتناع اذ لا قبلية للازل حتى يصح ان تتعلق
العلم والارادة تعالى فلا محذور بخلاف ارادة العبد فان قلت فهل يتوجه عليهم
الالزام بتعلق ارادته تعالى كما توجه عليهم بتعلق العلم بان يقال ان فعل
العبد اما ان يريد الله وقوعه فيجب اولا وقوعه فيمتنع فلا يكون واقعا باختيار
العبد قلت لا لما اولا فلمنع الحصر لجواز ان لا تتعلق ارادة الله تعالى بشيء
منها في الفعل والترك وثانيا فلمنع وجوب وقوع ما اراده الله تعالى من العبد
على ما هو المذهب عندهم لتجويزهم وقوع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علوا
كبيرا ولذا الزم المجوسي عمرو بن عبيد حيث قال له لم لا تسلم فقال ان الله لم يرد
اسلامي فقال ان الله تعالى يريد اسلامك لكن الشياطين لا يتركونك فقال
المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب الرابع لو كان فعل العبد بقدرته
واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل
الاختيار لكن اللازم اعني التمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل
على الترك اما ان يتوقف على مرجح اولا فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن
بلا مرجح وينسد باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض
الاتفاق من غير اختيار للعبد وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد ينقل
الكلام الى صدوره عنه ويلزم التسلسل المحال او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه
واذا كان المرجح ابتداء او بالاخرة لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد
بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم يجز وقوعه مع التساوي فكيف مع
المرجوحية ولان وجود الممكن ما لم ينته رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على
ما مر ولا يخفى ان هذا انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واسناد
الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله
وللمعتزلة على ما قد مناه اعتراضات احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة
الضرورة فلا يستحق الجواب وذلك لانا نعلم بالضرورة ان لنا مكنة واختيارا
وانا ان شئنا الفعل فعلنا وان شئنا الترك تركنا وجوابه ان كلامنا في حصول
المشيئة التي بحسبها الفعل والترك ولا خفاء انه ليس بمشيئتنا واختيارنا
واليه الاشارة بقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وبقوله تعالى قل كل من عند
الله ولهذا ذهب المحققون الى ان المآل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان
مضطر في صورة مختار ويستشنع عند التوصف لمذهب الجبرية مدينة بابك لهذا

وثانيها

١٧٠

وثانيها ان هذا الدليل جار في فعل البارى فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا وذلك لان جميع
ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل لزم قدم العالم وصدوره عن البارى
بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة وان لم
يكن حاصلا فننقل الكلام الى حدوث الامر الذي لا بد منه ولا يتسلسل بل ينتهي
الى امر ازلي يلزم معه الاثر ويعود المحذور وجوابه ان للبارى تعالى ارادة
قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج الى مرجح آخر
ليلزم التسلسل او الانتهاء الى الموجب باختياره بخلاف ارادة العبد فانها حادثة
يحدث تعلقها بالافعال شيئا فشيئا ويحتاج الى دواعي مخصوصة متجددة من عند
الله تعالى من غير اختيار للعبد فيها وثالثها ان ترجيح المختار احد المتساويين
جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة شانها الترجيح
والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجح بلا مرجح وجوابه
انه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بانه
يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد
الطريقين وان كانا متساويين بلا ضرر او اصعب منه وفيه نظر للقطع بان ذلك
لا يتصور الا بداعية لا تكون بمشيئة العبد بل بمحض خلق الله تعالى وحينئذ
يجب الفعل ولا يتمكن العبد من تركه ولا نعني بالانتهاء الى الجبر والاضطرار سوى هذا
وبه يظهر الجواب عن الرابع من الاعتراضات وهو ان المرجح الذي لا يكون من
العبد هو تعلق الارادة وخلوص الداعي ووجوب الفعل معه لا ينافي الاختيار
والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة الخامس من العقليات لو كان
العبد مستقلا بايجاد فعله لزم ان لا يوجد من العبد فعل اختياري اصلا وهو خلاف
المعقول لانا اذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه في ذلك
الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما
وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون
ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع
الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما
دون الآخر فيلزم الترجح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير
من غير تفاوت واجيب بانه من المعقول ان يقع مراد الله تعالى لكون قدرته
اقوى اذ المفروض انهما مستوادهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي التفاوت
في القوة والضعف ودفعه الامام بان المقدور لا يقبل التجزي ولا يتفاوت بالشدة
والضعف فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه كاملا لذلك بل يلزم تساوي القدرتين
في القوة غاية الامر ان احداهما تكون اعم واشمل وهو لا يوجب كونها اشد

جميعا

معنى تعلق العلم والارادة الازليين

الاولان
واقوى ما ذكره سعد الملة والدين وعليه منع ظاهر تنبيهات الاول ان الوجهان
كما لا بس فتحقيقيه واما الثالث والرابع فالزاميات الثاني بعينه للاوجه هي
المختاره عند المتاخرين من الاوجه العقليه المعتبره لاثبات كون فعل العبد مخلوقا
لله تعالى دون قدرته وللمتقدمين على ذلك وجوه ضعيفه منها ان العبد
لو كان قادرا على فعله ايجادا واختراعا لكان قادرا على اعادته واللازم منتف اجماعا
وجه اللزوم ان امكان الشي من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات
ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله تعالى على الاعاده بقدرته على الابتدا كما
نطق به التنزيل احتجاجا على منكري الاعاده بالنشاة الاولى والاعتراض بمنع
امكان اعاده المعدوم مسندا بانه يجوز ان يكون خصوصيه البدء شرطا
او خصوصيه العود مانعا او بمنع عدم قدرة العبد على الاعاده ليس بشي
لان الخصم معترف بالمقدمتين ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا
على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل
الان مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبر والاحتياط
ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام
والاعراض لان المصحح للمقدوريه هو الامكان او الحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود
ولا تفاوت في شي منها باعتراف الخصم ولا يرد النقض بالقدرة الاكتسابيه
لانها انما تتعلق باحوال الذوات وهي مختلفه ومنها ان من فعل العبد
الايمان والطاعات وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام والالام
والنساطين وكثيرا من الموذيات ولا شك ان الاول احسن من الثاني والشرف
فلو كان خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلاحا
وارشادا وهو باطل بالبديهه فان قيل القدرة على الايمان احسن واصلح
من الايمان لتوقفه عليها وهي مخلوق الله تعالى قلنا فيلزم ان تكون القدره
على الكفر والتمكين منه شرا من الكفر واقبح منه ومنها ان الامه مجمعون
على صحه تضرع العبد الى الله تعالى في ان يرزقه الايمان والطاعه ويجنبه
الكفر والمعصيه ولولا ان الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك الا على وجه الحمل على
سوال الاقدار والتمكين لانه حاصل او التقرب والتثبيت لانه عايد الى المحصول
في الايمان الثاني وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامه مجمعون على
لزوم وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان نفسه ولا يتصور ذلك الا اذا كان
بخلقه واعطائه وان كان بكسب العبد ففيه نظر فيه واما الشكر على مجرد
الاقدار والتمكين والتوفيق والترغيب ونحو ذلك فشي اخر فان قيل الايمان بانه يستحق
بخلق الايمان المدح لا يستحق بخلق الكفر الذم قلنا ممنوع لما سياتي من ان من

المحكاة

١٧١

النقم
استحقاق المدح والشكر بخلق الحسنات وايصال النعم لا الذم بخلق القبايح وارسال
لانه المالك الحقيقي فله الامر كله لا يمتنع منه خلق القبيح فان قيل فعندكم الايمان
مخلوق لله تعالى وعندهم مخلوق للعبد وقد ذكر في بعض الفتاوى ان من قال
الايمان مخلوق كفر فما وجهه قلنا وجهه كما قدمناه في بحث الايمان ما اشار
اليه ابو المعين النسفي رحمه الله من ان الايمان ليس كله من الله الى العبد
على ما هو الجبر ولا من العبد الى الله على ما هو نفي القدر بل من الله التوفيق
والتوفيق والهدايه والاعطا ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد
المعرفه والقصد والاهتدا والقبول وهي مخلوقه هذا والاوجه ان يحمى عن الكفر
وبين ما هو الصواب تتمه قد بان لك ما في اوجه المتاخرين والمتقدمين لكل
ما في صفات ادله المتقدمين من الخلل والقال فالاولى التمسك بالكتاب والسنة
واجماع اهل الحق من علماء الامه لا يعني اثبات مخلوقية فعل العبد لله تعالى
دونه بمحض الاجماع لورود الحقايق العقليه مثل حدوث العالم وقدم الصانع
لا تثبت بالاجماع بل يعني ان اجماعهم عليه يدل على ان لهم قاطعا فيه وان لم نوقف على
التفصيل وان النقليه انواع منها ما ورد بلفظ الخلق لكل شي ومنها ما ورد
بلفظ الخلق لفعل العبد خاصه او بلفظ الجعل او الفعل فالاول قوله تعالى لا اله
الا هو خالق كل شي فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعباده فلا يصح حمله على انه خالق
لبعض الاشيا كافعال نفسه لان كل حيوان عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه
افعال العباد ويخرج القديم بدليل العقل والقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل
اكرمت كل من دخل الدار ويكون بمنزلة الاستثنا فلا يخل بقطعيه العام عند من
يقول بكونه قطعيا وقوله تعالى ام جعلوا لله شركا خلقوا كخلقه فتشابه
الخلق عليهم قل الله خالق كل شي وهو الواحد القهار تمسكا بالعموم وبانه اذا جعل
كخلقه في موضع المصدر كما هو الظاهر فيفيد خلق كل احد مثل خلقه في الجمله وقوله
تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شي فقدره تقديرا تمسكا بالعموم
وبان قوله وخلق كل شي ازاله لما يتوهم من ان العبيد وان لم يكونوا شركا له
تعالى في الملك على الاطلاق لكنهم يخلقون بعض الاشيا وللاتيان ذكره بعد نفي
الشريك مستدركا قطعا وقوله تعالى انا كل شي خلقناه بقدر اي خلقنا كل
موجود من الممكنات بتقدير وقصد او على مقدار مخصوص مطابقا للمصلحة
المترتبه عليه ولافادة هذا المعنى كان المختار نصب كل شي اذ لو رفع لتوهم ان
خلقنا صفه وبقدر خبر والمعنى ان كل شي خلقناه فهو بقدر فلا يفيد ان كل
شي مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشيا ما لم يخلقه فليس بقدر وربما اشرنا اليه
من كون الشي اسما للموجود او مقيدا به اندفع ما قيل انه لا بد من تقييد الشي

بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه لم تخلق ما لا تناهى من الممكنات مع وقوع اسم
الشىء عليه وحينئذ لا يبقى فرق بين النصب والرفع ولا بين جعل خلقنا خبرا
او صفة على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر لان الخبر يفيد ان كل مخلوق
مخلوق له بخلاف الصفة ومن الثانى والله خلقكم وما تعملون اما اذا كانت
ما مصدرية على ما اختاره سيبويه لاستغنائها عن الحذف والاضمار فالامر ظاهر
لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على حذف الضمير اى وخلق ما تعملونه
بقرينة قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام
فلان كله ما عابه تتناول ما يعملونه من الاوضاع والحركات والمعاصى والطاعات
وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف فيها كونها بخلق العبد او بخلق الرب
هو ما يقع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب
والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع الذى هو من
الاعتبارات العقلية التى الى مثل يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويعملون الصالحات
ويكسبون السيئات فالسعد اللقه والدرب وهذه النكتة مما غفل عنها الجمهور
فذهبوا الى ان كون ما موصولة حتى صرح الامام بان مثلها تنحتون وما تعملون
فى قوله تعالى فاذا هى تلقف ما يافكون مجاز دفعا للاشتراك واما الاعتراض بان
الاية حجة عليكم لا لكم حيث اسند العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين فجعله بالاتفاق
الى غير ذلك من الايات الصريحة والظاهرة فى اثبات مخلوقية افعال العباد لله
لله تعالى دونهم فان قيل هل يقولون بحث انما بجعل العبد موجدا لافعاله لا خالقا
والفرق بين الخلق والايجاد ان الخلق هو الايجاد على وجه التقدير العارى عن الخلل
وعلى الوجه الذى نقرره والايجاد اعم من هذا وايجاد العبد دائما يقع على وجه الخلل
وعلى خلاف ما قدره قلنا ليس للفرق دليل وحسبه فليس الخلق الا ايجادا
على وجه التقدير اى الايقاع على قدر مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك
فلو كان هو موجدا له لكان خالقا فان قيل السعد فان قيل التمسك بالكتاب
والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه الصلاة
والسلام ودلالة المعجزة وهذا انما يتم مع القول بانه خالق لكل شىء حتى الشرور
والقبائح وانه لا يمتنع منه التلبيس والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد
الكاذب ونحو ذلك مما يقدح فى وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة ودلالة
المعجزات قلنا العلم بانتفاء تلك القوادح وان كانت ممكنة فى نفسها عقلى على انها
ان وقعت لا يلزم منها محال لذاتها من العاديات الملحقة بالضروريات على ان هذا
الاحتجاج انما هو على المعترفين بحجية الكتاب والسنة المتمسك بها فى كونه
تعالى خالقا للشرور والقبائح وافعال العباد فلو توقفت حجيتهما على ذلك لكان دورا

التاسع عشر
١٧٧

ومن تبجح بابطال راى المعتزلة واثبات ما وردت به السنة ومضى عليه الجماعة
فان قيل علم من الكفار انه ان عاش ظلما لا لغيره فاماته لمصلحة الغير قلنا
فكيف لم يمت فرعون وهامان ونمرود وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين
المطالا ولو كان لم يكن منع الاصلح عمن لا اجابة له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما الكاس
اجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء وكشف الباس والضراء فعندكم
يكون ذلك سؤالا من الله تعالى ان يترك الاصلح ويمنع الواجب وهو ظلم التاسع
انه اعطى ابا جهل لعنه الله غاية مقدوره من المصالح والالطاف فقد سوى بين النبى
صلى الله عليه وسلم وبين ابى جهل لعنه الله فى الانعام والاحسان ورجع فضل النبى
صلى الله عليه وسلم الى محض اختياره من غير امتنان وانه منع ابا جهل بعض
المصالح والالطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه والظلم على ما هو اصلكم العاشر
انه لو وجب الاصلح لما بقى للتفضل مجال ولم يكن لله تعالى خيرة فى الانعام
والافضال وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار يختص برحمته
من يشاء ونحو ذلك من ايات ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين
ولعمرى ان مفاسد هذا الاصل اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولوجوب
على الله الاصلح للعباد ولما فضل المعتزلة طريق الرشاد وقال المعتزلة بوجوب اشيا
على الله تعالى منها الصلاح ومنها الجزاء وهو الثواب على الطاعة والعقاب على
المعصية ومنها اللطف وهو عندهم فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
لا الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى اللطف المحصل
وذلك كالارزاق والاجال والقوى والالات وكمال العقل ونصب الادلة وما
اشبه ذلك ومنها الاعواض وهو اماتة الله تعالى المؤمن المعصوم او التائب
قبل اجله اذا علم منه انه ان ابقاه فجر او كفر او فسق ومنها العوض وهو عندهم
نفع خال عن التعظيم يستحق فى مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والالام
وما يجرى مجرى ذلك فيخرج الاجر والثواب لكونهما مع التعظيم فى مقابلة فعل العبد
وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق وتتميم الكلام على الاولين وكان الغرض
للثلاثة الباقية بتفصيله ببسطه اشار لرد قولهم اجمالا بقوله ما نافيه
عليه تعالى لخلقه شىء واجب من فعل او ترك لما مر من ان افعاله تعالى كلها
جايزة لا يجب منها شىء عقلا ولا يستحيل والا لانقلب الممكن واجبا او مستحيلا
ولا يخفى بطلانه وانه تعالى فاعل بالاختيار لا بالايجاب والطبيعة وقد سبق برهانه
ذلك فلو وجب عليه فعل او ترك لما كان مختارا فيه اذ المختار هو الذى يتاتى
منه الفعل والترك وذلك الموجب فى حقه تعالى ان كان قديما لزم قدم الفعل فيه
سبق وجوب الحدوث لكل ما سواه جل وعز وان كان حادثا لزم اتصاف ذاته تعالى

بالحوادث وقد سبق استحالتها عليه ولان الوجوب حكم والحكم لا يثبت الا بالشرع
ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شيء ولانه لو وجب عليه شيء فاما ان يستوجب
الذم بتركه او لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق
تاركه الذم وان استوجب الذم كان الباري ناقصا لذاته مستكملا بفعله فانه حينئذ
يخلص بفعله من المذمة وهو محال فان قلت فما يعنون بالوجوب عليه تعالى
وما الذي تمسكوا به في وجوب هذه الامور عليه تعالى قلت اما الوجوب عليه
تعالى فمنهم من فسره بالابدان يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف ومنهم من
فسره بالتركه مدخل في استحقاق الذم ومدار التفسيرين على التحسين العقلي
وقد بان ابطاله ان شاء الله تعالى واما مستندهم وما تمسكوا به في وجوب هذه الامور
فقد علمت منه في مبحث الثواب والاصلح ما يتعلق بهما واما اللطف فقد استدلوا
على وجوبه عليه تعالى بوجوه الاول انه تعالى مريد للطاعة فلو جاز منع ما يحصلها
او يقرب منها لكان غير مريد لها وهو تناقض ورد بمنع الملازمة ومنع ان كل مامور
به مراد الثاني ان منع اللطف نقض لغرضه الذي هو الاتيان بالمامور به ونقض
الغرض قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لا يكون الاتيان بالمامور به
مرادا وغرضا وبتعلق بنقضه حكم ومصالح الثالث ان منع اللطف تحصيل
للمعصية او تقريب منها وكلاهما قبيح يجب تركه ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة
اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب على انا لا نسلم ان ايجاد القبيح وخلقه قبيح
وكذا سائر الرابع ان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد
بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف شرطا كونه مقدورا له فلا يكون
مما نحن فيه ثم انه عورضت وجوههم القبيحة بوجوه حسان اولها ان اللطف
لو وجب عليه تعالى لما بقي كافر ولا فاسق لان من الالطاف منه ما هو محصل
ومن قواعدهم لا قضى اللطف واجب فان اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة
الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في ايمان زيد وطاعته يكون لطفا في ايمان عمرو
وطاعته فليس في معلوم الله تعالى ما هو لطف في حق الكل حتى يحصل ايمانهم رد بان
النصوص دالة دلالة قطعية على ان ليس لانتفاء الايمان والطاعة سبب الا انتفاء
مشيئته تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولو شاء ربك
لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة سيقول الذين
اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم
حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم
الا تخرصون قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين وحمل المشيئة على مشيئة
القسر والالجاء احترازا واما تمسكهم بالاية الاخيرة على انه لا مدخلية للمشيئة في الامور

حتى دلت

١٧٤

حيث دلت على ان دعوى تعلقها به تكذيب بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم هذيان
وهوس وخوض في ذات ليس فيه قبس اذ الاية لا تدل على ان تعليق الامور بمشيئة
الله تعالى كذب بل على ان قول الكفرة لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا عنادا منهم
وتكذيب لنبيه وتسوية بين مشيئته ورضاه وامره كما هو دابهم في ملابسة
المنهيات علما بنهيه به قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها
آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون
وثانيها لو وجب لما اخبر الله تعالى بسعادة البعض وشقاوة البعض بحيث
لا يطيع البتة لان ذلك اقناط واغراء على المعصية وهو قبيح ولو في حق من علم الله
تعالى انه يجري عليه اللطف وثالثها لو وجب لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد
معصوم يامر بالمعروف ويدعو الى الحق وعلى وجه الارض خليفة ينتصف للمظلوم
وينتصف من الظالم وبالجملة ففساد هذا الاصل غني عن البيان وتناهيه بان
دعوى وجوبه من محض الهذيانات واما الاخترام فلم يذهب الى وجوبه الا بعض
منهم زعم ان الباري تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم او التائب انه ان ابقاه
حيا يكفر او يفسق وجب عليه اخترامه متمسكا بان في ترك اخترامه تفويتا
للغرض بعد حصوله وهو قبيح يجب تركه والاكثرون منهم يابون ما يقوله
من انه لا يجب عليه تعالى ذلك لان تفويت الغرض انما هو بفعل العبد المعصية وهو
لا بالتبقية ولانه لم يخترم من كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة ولم يخترم ابليس مع
ما روي انه عبد الله تعالى عشرين الف سنة ثم كفر والقول بان تلك العبادة كانت
مع النفاق بعيد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين ضعيف لنقل
المفسرين انه بمعنى صار او كان من جنس كفرة الجن وشياطينهم او كان في علم
الله تعالى ممن يكفر واما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق ثم يتوب او من
الكافر والفاسق انه يزداد كفرا او عصيانا ولا يتوب فلا يجب الاخترام كما لا يجب
تبقية المؤمن اذا علم منه زيادة الطاعة ولا تبقية الكافر اذا علم منه انه لو ابقاه
آمن واما العوض فقد تمسكوا على وجوبه على الاطلاق بان تركه قبيح لكونه
ظلما فيجب فعله وجوابهم اما اولا فانه مبني على القبح والحسن العقليين واما
ثانيا فلا نسلم تمام الدليل على امتناع وجوب شيء عليه تعالى وانه او يستحق
على الله تعالى بانزاله الالام على العبد وبتفويته المنافع عليه لمصلحة الغير كالزكاة
وبانزاله الغموم التي لا تستند الى فعل العبد كالغم المستند الى علم ضروري او مكتسب
او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة بخلاف المستند الى جهل مركب لانه من العبد
وبامر العباد بالمضار كالذبح لمثل الهدي والنذر او اباحته اياها كالصيد او تمكينه غير
العاقل كالوحوش والسباع من غير اضرار العباد ولا يكون الم الاحراق حين القى صبي

في النار وداللم التقتل شهادة الزور لان الاول ماوجب قطعا بخلق الله تعالى فيها ذلك
بطريق جري العاده فالعوض على الملقي والثاني ماوجب شرعا بفعل الشهود
فعليهم العوض واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فان
الانتصاف واجب عليه قالوا فان كان المظلوم من اهل الجنه فرق الله اعواضه
الموازيه لظلم الظالم على الاوقات المتتالية على وجه لا يتبين انقطاعها كي لا يتالم
بها او يتفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض عقيب انقطاعها فلا يتالم به وان
كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواضه جزا من عقابه بحيث لا يظهر له
التخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتتاليه كي لا ينحط المه
تتمة الظلم الذي قالوا بوجوب عوضيته على الله تعالى فسروه بضرر غير مستحق
لا يشتمل على جلب نفع او دفع ضرر معلوم او مظنون ولا يكون دفعا عن نفسه
ولا مفعولا بطريق جرى العاده بخلق العقاب وسخنة السفر والحجامه ودفع
الصايل واحراق الله تعالى الصبي الملقي في النار فان الايلام اذا كان مستحقا او
مشتملا على نفع او دفع ضر او عاديا لا يكون ظلما بل يكون حسنا يجوز صدوره
عن الله تعالى من غير عوض عليه وستسمع لهم فروعا مبنيه على هذا الاصل
فان قلت كيف يصح نفي وجوب شي عليه تعالى على الاطلاق وهو اذا وعد بشي
وجب حصوله كما مر قلت وجوب حصوله عبارة عن امتناع الكذب
في خبره تعالى لا بالمعنى الذي اراده المعتزلة كما هو المراد من النفي ثم نبه على فساد
قول المعتزله بوجوب الاصلح عليه تعالى بقوله على طريق الانكار والتوبيخ
اعميت ابصارهم وبصايرهم حتى انهم لم يروا بان يشاهدوا ويدركوا ايلامه
تعالى الاطفالا جمع طفل وهو من لم يبلغ الحلم بايصاله اليهم من مشاق الامراض
والاسقام ومرارات معالجة نزع ارواحهم مالم يثبت له صناديد ابطال الرجال
ولا شوامخ الجبال مع انه لا جرم لهم ولا تكليف عليهم ودعوى رجوع مشاهدة ذلك
الى تكثير ثواب ابويهم او من له بهم علاقه ولو اجنبيا مردوده اما اولا فلقدرته
تعالى على ذلك التكثير بطريق اخرى غير هذا واما ثانيا فلاستلزامه الايلام بدون
الرضى لمنفعة الغير وهو وان قال به الصيمري والجمهور كما ياتي تفصيله غير معقول
حسنه بل هو محقق القبح خصوصا مع القدره على نفع الغير بدونه والضمير في قوله
وشبههما للاطفال وذلك كايلام الدواب والمجانين الفقير المبتلى المعذب في الدنيا
بالفقر والهموم وفي الاخرة محله الى العذاب والغموم فان قلت الالزام بما ذكر
انما يتوجه على معتزلة بغداد القايلين بوجوب ما هو اصلح للعباد في الدنيا والدين
لا على معتزلة البصره القايلين بوجوب ما هو الاصلح في الدين فقط قلت بل
يتوجه على الفريقين اذ ربما كان في ايلامهم موتهم وهو تفويت للطاعه عليهم

ودعوي

ودعوى انه ربما علم في موتهم صلاحا لهم ليلا يكفروا مردود بها على انها متخلفة في البهايم
وقوله فحاذر المحالا اي عقاب الله تعالى الجازم على ضلالهم او هو بمعنى المماحلة
والمكايدة من محل بفلان اذا كاده وعرضه للهلاك والمعنى فحاذر كيدهم وارادتهم
بان تنسبوا اليه اضلال الخلق وتعريضهم للهلاك او بمعنى التحيل ومنه محل اذا تكلف
استعمال الحيلة والمعنى فحاذر تحيلهم الذي تكلفوه لقصد اضلال الناس او بمعنى
القوة من محل اذا قوي او بمعنى التحول والمعنى فحاذر قوتهم على الباطل او تحولهم
عن الحق واستعمالهم الجدال والمشاغبه لما انتحلوه وبالباطل زخرفوه بان حججهم
به باطله وطرقهم الى الحق غير واصله تكملة مستغنى عنها خاتمه للمعتزلة في
مبحث الالام والاعواض فروع واختلافات لا باس بذكر بعضها منها ان الالام ان
كان جزا السيئه فهي عقوبة لا عوض عليها واذا لم يكن جزا للسيئه فان كان
من الله تعالى او لم يمنع وجب العوض عليه وان كانت من مخلوق فان كان له
حسنات اخذ الله من حسناته واعطاها المولم عوضا لايلامه وان لم يكن له
حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث مكن الظالم ولم يصرفه عن الايلام
فالواجب قبل الوقوع اما الصرف واما التزام العوض وان كانت من غير عاقل
كالاطفال والوحوش والسباع فان كان ملجى اليه بسبب من الله تعالى كجوع او
خوف ونحوهما فالعوض على الله تعالى والا فعلى المولم عنه عبد الجبار وعلى الله
تعالى عند ابي علي لان التمكين وعدم المنع بعلم او نهي اغرا على ايصال تلك المضار
فاخذ العوض منها يكون ظلما بمنزلة من اوتي طعاما الى كلب فاكله ثم اخذ يضربه
تمسك لعبد الجبار بما ورد في الحديث من انه ياخذ للجما من القرنا وما ثبت في الشرع
من وجوب منعها عن تلك المضار واجيب بان الحديث خبر واحد في مقابلة
القطع مع انه لا يدل على كيفية الانتصاف فلعلها تكون بابقا العوض من عنده واما
التكليف فانما هو بحفظ المواشي عن السباع والاموال عن الضياع حتى لا يجب
منع البهيمة عن اكل الحشرات والعصافير بل قد يحرم لكونه منعا للرزق عنها اللهم
الا اذا تالم قلب العاقل بالافتراس فيجب المنع دفعا لتضرره بتالم قلبه ومنها
ان الايلام بامر الله تعالى كما في استعمال البهايم او باذنه كما في ذبحها او بتمكينه مع تاخير
الانتصاف الى دار الجزا كان للمظلوم عوضه على الله تعالى لتعاليه عن الظلم ومنها
انه اذا استوى لذة والم في كونهما لطفا فالجمهور على انه تتعين اللذه ويقبح الالم
لانه انما يحسن اذا تعين طريقا للعوض واللطف وقال ابو هاشم بل يتخير بينهما ومنها
بين المتعين لان الايلام لكونه عوضا ولطفا فخرج عن كونه عبثا وظلما ومنها
ان العوض يستحق دايما عند ابي علي كالثواب اذ لو انقطع لاغتم بانقطاعه فثبت
عوض اخر وهلم جرا ومنقطعا عند ابي هاشم اذ لو شرط الدوام لما حسن بدونه

واللازم باطل لان العقلا قد يستحسنون الالام لمنافع متوقعة ومنها انهم اختلفوا في انه
هل يشترط عند ايصال العوض علم المعوض بانه عوض كالثواب ام لا بنا على ان الغرض
منه مجرد اللذة والمنفعة دون الثواب فيعتبر التعظيم فلا يثبت بدون علم بذلك ومنها
انه هل يجوز التفضل بقضاء حق المظلوم عن الظالم بنا على ان حقه في الاعواض
المقابلة بالمضار وقد وصلت ام لا بنا على ان حقه في الاعواض الواجبة ولم يتصل
وانه لو جاز التفضل بعوضه لجاز ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل ومنها ان
العوض الواجب على الله تعالى لا يصح اسقاطه او لا يمتنع فانه لاحد لك يصح نقله
الى الغير نحو ما له بخلاف الثواب فانه لكونه جهة تعظيم لا يتصور ذلك واما الواجب
على العبد فعند عبد الجبار لا يصح اسقاطه كهبة المجهول وقيل يصح لما فيه من نفع
الجاني والجهالة لا تمنع صحة الاسقاط كما في الابرا وكذا يصح نقله الى الغير بان يهب عوضه
من غيره لكن شبهة الجهالة في ذلك تتاكد ومنها اختلافهم في ان العوض هل يجب
ان يكون في الاخرة وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب او يجوز في الدنيا ولا يحبط
اصلا لعدم الدليل على التخصيص وفي انه هل يجوز التفضل بمثل الاعواض ابتداء من غير
سبق الم اولا وعلى تقدير الجواز هل يجوز الالام ويحسن لمجرد العوض كما هو راي ابي علي
على ان العوض اللازم المستحق مزية على التفضل به من غير لزوم واستحقاق ام لا بد
مع ذلك من ان يكون الطاف للمولم في الزجر عن القبيح ولغيره بحسب الاتعاظ
والاعتبار كما هو راي الصيمري ام لا بد من كلا الامرين كما هو راي ابي هاشم بنا على انه
لما جاز مثل العوض ابتداء كان الايلام لمجرد العوض عبثا خارجا عن الحكمة وما يقال ان
للمستحق اللازم مزية على التفضل به الغير اللازم فانما هو في حق من يوثق بتفضله
فان قيل هل يجوز عندهم ايلام الغير لمنفعته بدون رضاه قلنا نعم اذا كانت
منفعة عظيمة موثوقة يتفق العقلا على ايثار ذلك الالم لاجلها فان قيل فيلزم
جواز ذلك للعبد ايضا اجيب بالتزامه او بالفرق فان الله تعالى عالم بالتمكين من
التعويض بخلاف العبد وان الايلام بدون الرضى لمنفعة الغير على ما يراه الصيمري
في ايلام زيد لاعتبار عمرو ورد جمهور المعتزلة في ذبح الحيوانات واستعمالها لمنافع العباد
فلا يعقل حسنه لالتزام اعواض تزيد عليها ثم اضطربوا في انها تكون في الدنيا ام
في الاخرة وفي ان البهائم هل تدخل الجنة وتخلق فيها العقل والعلم بان ذلك عوض
ام لا وفي ان عاقبة امرها ماذا وفي بعض التفاسير ان قول الكافر يا ليتني كنت ترابا
تكون حين يوصل الله تعالى الى البهائم اعواضها ثم يجعلها ترابا واما اعواض الكفار
والفساق فتحصل في الدنيا وقيل في الاخرة بتخفيف العذاب بحيث لا يحس بالم
فان قلت ما بالك تعرضت لهذه الفروع قلت تنبيها للائمة وتحذيرا من ان
يذهب احد اليها ولئلا يوجر من يقول بها مع تصوره بصورة العلم فيحسن

به

به ونتبرا منه ولغير ذلك مما لا يخفى على المتامل في المقاصد الحسنة ولما فرغ المعتزلة بان
تعالى يمتنع عليه ارادة الشرور والقبائح وزعموا انه يريد من الكافر الايمان وانه لم يقع
لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من
العباد خلاف مراده وبنوا ذلك على اصلهم الفاسد من الحسن والقبح العقليين اشار
الى رد قولهم بالمبني والمبني عليه جميعا بقوله وجائز عقلا عند اهل الحق عليه تعالى
خلق اي ارادة ايجاد الشر مما جرى على ايدي العباد وهو ما يعبرون عنه بالقبيح
وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الاجل وارادة خلق الخير كذلك
وهو ما يعبرون عنه بالحسن وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الاجل
على السعد والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح وهذا
واقع عندنا برضاه تعالى وامره ومحبته اي ترك الاعتراض على فاعله والاول بخلافه
اي على فاعله من الاعتراض منه تعالى ولا يرضى لعباده الكفر اي انه لا يامر بالفحشاء
وكلاهما واقع بارادته تعالى لما تقرر من ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير
متعلقة بما ليس بكائن على ما استشهد به السلف ورووا مرفوعا الى النبي صلى الله
عليه وسلم ان ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال
انه يريد الكفر والظلم والفسق كما في الخلق يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات
والقردة والخنازير ويلزم على ما ذهب اليه المعتزلة ان اكثر ما يقع في ملكه تعالى غير مراد
له والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده فضلا عن والي الكل وال
ومن هو الكبير المتعال حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد
فراى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال على الفور سبحان من تنزه عن الفحشا
فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشا فالتفت اليه عبد الجبار
وعرف انه فهم مراده وقال له افيريد ربنا ان يعصى فقال له الاستاذ افيعصى ربنا قهرا
فقال له عبد الجبار ارايت ان منعني الهدى وقضى علي بالردى احسن الي ام اسا
فقال له الاستاذ ان كان منعك ما هو لك فقد اسا وان كان منعك ما هو له فيختص
برحمته من يشا فانصرف الحاضرون وهم يقولون والله ليس عن هذا جواب
واما التفصي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا
عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم
داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا فليس بشي لانه لم يقع هذا
المراد ووقعت مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية ويدل ايضا على
عموم ارادته تعالى للكائنات انه تعالى خالقها بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا
لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك وعلى عدم ارادته
لما ليس بكائن انه علم عدم وقوعه فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا

نفسه

حصلا والعالم باستحالة الشي لا يريد البته واعترض بان خلاف المعلوم مقدور له في
ولمقدورا اذا كان متعلق المصلحه يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع البته وبان
من اخبره النبي الصادق بان فلانا يقتل البته يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله
بل ربما يكرهه والجواب ان هذا بمعنى الاراده فان الصفه التي شانها التخصيص والترجيح
وان الايات والاحاديث في هذا الباب فاظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى
ولو اننا نزلنا اليهم الملايكه وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شي قبلا ما كانوا ليومنوا
الا ان يشا الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله
يجعل صدره ضيقا حرجا قل لا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد
ان يغويكم ولو شا الله لجمعهم على الهدى ولو شا لهداكم اجمعين اولئك الذين لم يرد الله
ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياه الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون
انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشا والله يدعوا الى دار السلام
ويهدي من يشا الى صراط مستقيم وللمعتزلة فيها تاويلات فاسده وتعسفات
بارده يتعجب منها الناظر ويتحقق انهم محجوجون وبرقيقها مخنوقون ولظهور
الحق في هذه المسيله يكاد عامتهم يعترفون ويجري على السنتهم ما شا الله كان وما لم يشا لم يكون
ثم العمده القصوى لهم في الجواب عن اكثر الايات حمل المشيه على مشيه القسر
والالجا وحمل سلوك معناها تخيروا بعد الطلاق معناها خلق الايمان والهدايه
ثم بلا اختيار منهم ورد بان المومن حينيذ يكون هو الله تعالى لا العبد على ما زعمتم في
في الزمان حين قلنا بان الخالق هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف
بدون ذلك وقال الجبايي معناها العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلايل المثبتة
لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان في بعض الايات
دلاله على انهم لو راوا كل ايه وذلك لا يومنون البته وقال ابنه ابو هاشم معناها ان
خلق لهم الوكم بانهم لو لم يومنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار
كانوا يعلمون كذلك وكذا ابليس ولا يومنون على ان قوله تعالى ولو شينا لاتينا كل نفس
هداها ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين يشهد
بجنسا ذنا وبلا يمي لو لا الله على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم على جهنم ولا خفا في ان
الايمان والهدايه بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة
فان قلت بما تشبث المعتزلة فيما ذهبوا اليه قلت تمسكوا اعلته بوجوه الاول
ان اراده القبيح قبيحة والله تعالى منزه عن القبايح ورد بانه لا قبح منه غايته الامر
انه يخفى علينا وجه حسنه الثاني ان العقاب على ما اراده ظلم وهو تعالى منزه
عنه ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه الثالث ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه
وعبث ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالماموربه كالسيد اذا امر

العبد

العبد امتحانا له هل يطيعه ام لا ولا يريد شيا من الطاعه والعصيان او اعتذارا عن
ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بمعصيه امر الله وكذا
النهي وفيه بحث اذ الموجود في هذه الصور انما هو صوره الامر والنهي لا حقيقتهما
كما اوضحناه بتعليق الزوايد فان قيل مامور السلطان يبادر الى الماموربه معللا
بانه مراد السلطان قلنا لا نسلم بل اذا ظهرت امارة الاراده وانما يعلل مطلقا بالامر
والاشاره والحكم الرابع لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان طاعه لان معناها حصل
مراد المطاع لدورانه معه وجودا وعدما ورد بالمنع بل هي موافقة الامر وانها بدور
معه بطلت الاراده اولم نعلم الخامس لو كان مرادا لكان قضا يجب الرضى به والتالي
باطل اللازم اجماع ورد بانه مقتضى لا قضا ووجوب الرضى انما هو بالقضا دون
المقضي ودعوى ان المراد بالقضا الواجب الرضى به هو المقضي من المحن والبلايا
والمصايب والرزايا لا الصفه الذاتيه له تعالى بحث بل هو الخلق والحكم والتقدير
وقد يجاب بان الرضى بالكفر من حيث انه من قضا الله تعالى طاعه ولا من هذه
الحيثيه كفر وفيه نظر اذ الرضى بالكفر كفر شرعا من اي حيثيه كان قلبيا بل
السادس الايات الداله على نفي ارادته القبايح وبالتوبيخ والرد على من يقول
بذلك كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يامر
بالفحشا ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون سيقول الذين اشركوا لو شا الله ما اشركنا ولا اباونا ولا حرمنا من شي
الايه وذكر ان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم على ادعايهم ان الكفر بمشيه الله
تعالى وعذبهم والزمهم في ذلك وما قبحهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون
العلم وانه كذب صراح والجواب انه لا يتصور منه الظلم لان ما يفعله بالعباد
تصرف منه في ملكه فالايات بنفي الظلم نفي لازمه اعني الاراده لان ما يفعله القادر
المختار لا يكون الا مرادا وليس فيها انه لا يريد ظلم زيد على عمرو ولظهور ان المعنى
على انه لا يريد ظلما منه واما نفي الامر والرضى والمحبه فلا نزاع فيه لما في المحبه والرضى
من الاستحسان وترك الاعتراض واراده الانعام فهو يريد كفر الكافر ويخلقه
ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولا يرضاه واما رد مقال المشركين
فلقصدهم بذلك الهزء والسخريه وتمهيد العذر في الاشراك كما اذا قال القدري
استهزانا بالسني وقصدا الى الزامه لو شا الله رجوعي الى مذهبكم وخلق في عقايدكم
لرجعت والدليل على ذلك انه تعالى ذكر كذلك كذب الذين من قبلهم فجعل
مقالتهم تكذيبا لا كذبا ورتب عذاب الاباء على تكذيبهم لا كما زعم المستدل وهذا
صريح في ان الايه بنفي مشيه هدايتهم وانه لو شا الله لقدر البته ازالة للوهم
الذي ذهب اليه المستدل السابع قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون

دل على انه اراد من الكل الطاعة لا المعصية ورد بعد تسليم دلالة لام الغرض على كون
ما بعدها مرادا بمنع العموم للقطع بخروج من مات على الصبى والجنون وليخرج من
مات على الكفر ولو سلم فليس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان
استغنائه تعالى عنهم وافتقارهم اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما
اريد ان يطعمون فكانه قال ما خلقتهم لينفعوني بل لانتفعهم بالعبادة وليتذللوا
لي اما بالنسبة الى المطيع فظاهر واما بالنسبة الى العاصي فبشهادة الفطرة
على تذلله وان تخرص وافترى كذا في الارشاد لامام الحرمين وذهب كثير من
اهل التاويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا لي فتكون الاية على عمومها على انها
يعارضها قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى
انما نملي لهم ليزدادوا اثما وجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه ال فرعون
ليكون لهم عدوا وحزنا انما يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض
فلا يحصل ذلك الغرض بل ضده فيجعل كانه فعل الفعل لهذا الغرض الفاسد
تنبيها على خطائه وكيف يتصور في علام الغيوب ان يفعل فعلا لغرض يعلم
قطعا انه لا يحصل منه والعجب من المعتزلة كيف لا يجعلون ذلك سفها وعبثا
الثاني قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات
مكروهة فلا تكون مرادة لان الارادة والكراهة ضدان ورد بعد تسليم كونه
اشارة الى المنهيات الواقعة ليلزم كونها مرادة بان المعنى انها مكروهة عند
الناس وفي مجاري العادات لا عند الله تعالى ليلزم المحال او بمعنى المكروه
مجازا عن المنهي فلعون الكلام لكون ذلك اشارة الى المنهي هذا ما يتعلق بالمبحث
واما ما يتعلق بالمبنى عليه فاعلم انه جعل المقدم الحسن والقبح العقليين من
مباحث افعال الباري مع انهما لا تتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذي نذكره الى انهما
تخلقه ومن اثار فعله والى انهما بتفسير الخصم متعلقان بافعال الباري اثباتا ونفيا
وقد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان
وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل ولا
بمعنى الملايمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح
او الذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل اتفاقا ورد الشرع بلغ
ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله
تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب اجلا ومبنى التعرض للثواب
والعقاب على ان الكلام في افعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل
لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد الامر به فحسن وما
ورد النهي عنه فقبيح من غير ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته
ولا بحسب

١٧٧

ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو امر بما نهي عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم للفعل
جهة محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق
الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد فان قيل
فاي فرق بين المذهبين في هذا القسم قلنا الامر والنهي عندنا من موجبات
الحسن والقبح بمعنى ان الفعل ان امر به فحسن او نهي عنه فقبيح وعندهم من
مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به او قبيح فنهي عنه فالامر والنهي اذا وردا
كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او لجهاته ثم لكل من
الفريقين تنويعات للحسن والقبح يتناول بعضها فعل الباري وفعل غير المكلف
والمباح دون البعض وقد بين تفصيل ذلك في المطولات كالمطول فان قيل
ما حجة المعتزلة وما يدفعها قلنا احتجوا على كون الحسن والقبح عقليين
بوجهين الاول وهو عمدتهم القصوى ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح
مثل الظلم والكفر مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون
بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهما بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون
ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم
فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك والجواب منع الاتفاق
على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى
واستحقاق الثواب والعقاب بل بمعنى ملايمة غرض العامة وطباعهم وتعلق
المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فبطل اعتراضهم
بانا نعني بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق الذم وبالقبيح خلافه واما
اعتراضهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد
فكذا في الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لا يقول بدار
الاخرة والثواب والعقاب الثاني ان من استوى في تحصيل غرضه
الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا علم باستقرار الشرائع على تحسين
الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذلك الا لان حسنه
ذاتي ضروري محقق وكذلك انقاذ من اشرف على الهلاك حيث لا يتضرر
المنقذ بنفع وغرض ولو مدحا وثناء والجواب ان ايثار الصدق لما تقرر في
النفوس من كونه الملايم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض
انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف
والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا
بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع

بينهما

بذلك عند العزم والتقدير فيتوهم انه قطع عنه وقوع المقدر المعزوم والغرق
ثم دكة واما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وكانه يتصور مثل
تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك من غيره في حق نفسه الى استحسانه
من نفسه في حق غيره والجواب لا نسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم
يعلم استقرار الشرائع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى عليا هو المتنازع
بل للاغراض الثالث لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبت اصلا لان الحكم
بحسن ما امر به الشارع او اخبر بحسنه وبكذب ما نهى عنه او اخبر عن قبحه
يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن
سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع
فيدور والجواب ان لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل
الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عبارة عن كونه متعلق
النهي والذم وهم اسام المحرب التنبيه له ان تقول لا ندرك الحسن والقبح الا بالشرع — ومما يجب ع
يجوز حيث توهم كون الحسن زائدا على الشرع موقوفا على ادراكه عليه وليس الامر
كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا في القبح واذا
وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا نقدر للفعل الواجب صفة بها يتميز عما ليس بواجب
وانما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا المحظور هذا
وقد تقدم في مباحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور الرابع
لو لم يقبح من الله تعالى شيء لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب
اثبات النبوة والجواب ان الامكان العقلي لا ينافي الجزم بعدم الوقوع اصلا
كسائر العاديات الخامس انا قاطعون بانه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته
وصفاته ان يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات
النقص وسمات الحدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكم الله تعالى
ورد الشرع او لم يرد والجواب انه مبني على استقرار الشرائع على ذلك واستمرار
العادات عليه في الكافة فصار قبحه مركوزا في العقول بحيث يظن انه بمجرد
حكم العقل السادس لو لم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم
افحام الانبياء وقد مر بجوابه صدر هذا التعليق ولعلك تتنبه للشبهتين ذهب
بعض اهل السنة اعني الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك
بالعقل كما هو راي المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبي
وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وحرمة الاشراك بالله تعالى ونسبة ما هو في غاية
الشناعة اليه من عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك ولا نزاع في
ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله
تعالى

تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة للمعرفة
بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب في البعض
ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض فان قلت فما حجة اصحابنا على ما ذهبوا اليه
قلت قد تمسكوا بوجوه يدل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل
ولا لجهات واعتبارات فيه وبعضها على انهما ليسا لذاته خاصة احدها انه لو
حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد
الشرع ام لا بناء على اصلهم في وجوب تعذيب من استحقه اذا مات من غير تائب
واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثاني لو كان
الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل
باعترافكم وجه اللزوم ان فعل العبد اما اضطراري واما اتفاقي ولا شيء منهما بحسن
ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك
فذاك وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى
بلا تجدد امر كان اتفاقيا على انه يفضي الى الترجيح بلا مرجح وفيه انسداد باب اثبات
الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان من العبد ننقل الكلام اليه ويتسلسل وان
لم يكن فمعه ان لم يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد ولزم المحذور
وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة التي
شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل منه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب
الا عند ابي الحسين ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا يوجب الاضطرار
المنافي للحسن وصحة التكليف واجيب بانه قد ثبت بالدليل صحة الانتهاء الى
مرجح لا يكون من العبد فيجب معه الفعل ويبطل استقلال العبد ومثله لا يحسن
ولا يقبح ولا يصح التكليف به عندهم واما الاعتراض بانه استدلال في مقابلة الضرورة
ومنقوض بفعل الباري فقد عرفت جوابه الثالث لو كان قبح الكذب لذاته
لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تضمن الكذب انقاذ
نبي من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى
كالقتل والضرب حدا وظلما واعترض بان الكذب في الصورة المذكورة باق على
قبحه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب
الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب وهذا اذا سلمنا عدم امكان التخلص
بالتعريض والا ففي المعاريض مندوحة عن الكذب والجواب ان هذا الكذب
لا ينفك حين صار طريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل والضرب
حدا فانهما ظاهر الرابع لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين
في اخبار من قال لاكذبن غدا لانه اما صادق فيلزم لصدقه حسنه ولا ستلزامه

الكذب في الغد قبيحة واما كاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب في الغد
حسنه وقد يقرر اجتماع المتناقضين في اخباره الغدي كاذبا بانه لكذبه قبيح
ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن او لانه اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب
واما قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح ومبني الاستلزام
على انحصار الاخبار الغدي في هذا الواحد وقد يقرر بانه اما صادق واما كاذب
واياما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه ومبنى الكل على ان ملزوم الحسن حسن
وملزوم القبح قبيح وان كلا من الحسن او القبح ذاتي ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجمع الصدق
والكذب في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضية يكون مخبرها
الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيتلازم فيها الصدق والكذب كما نقول هذا
الكلام الذي اتكلم به الان ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس
وقد يورد ذلك في صورة كلام غدي واسمي نقيض الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق
ولا شيء مما اتكلم به غدا بصادق خارجية ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي
تكلمنا به امس صادق فان صدق كلا من الكلام الغدي والامسي يستلزم عدم
صدقهما وبالعكس وهذه مغلطة تحير في حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء بالرسوخ
الذين ولقد تصفحت الان دلائل فلم اظفر بما يروي الغليل وتاملت كثيرا فلم يظهر الا الافكار
القليل وهو ان كلا من الصدق والكذب كما يكون حالا للحكم اي النسبة الايجابية
ام السلبية على ما هو المشهور في جميع القضايا فقد يكون حالا اي محكوما به محمولا على الشيء
بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذاك كاذب ولا تنافي فيهما الا اذا اعتبرا حالين
لحكم واحد او حكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا كان احدهما حالا للحكم والاخر محمولا
لاختلاف المرجع اختلافا ظاهرا كما في قولنا الشيء محمولا صادق او كاذب او ضمنا كما في
الشخصية التي هي مناط المغلطة فانا اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الا صدق نقيضها وهو
قولنا هذا الكلام صادق فمع الصدق حكم للشخصية لا حالا لحكمها وانما حال حكمها
الكذب على ما فرضنا والصدق حال للنسبة الايجابية التي هي في حكم النقيض وحكم
للشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها
صادقة وحينئذ فلعل المجيب منع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على
رجوع احدهما الى الحكم الشخصية والاخر الى موضوعها لكن الصواب عندي في هذه
القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال الخامس لو كان الفعل
حسنا او قبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وبيان
الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل الفعل ولا
يعقل حسنه او قبحه ومع ذلك فهو وجودي غير قائم بنفسه وهذا معنى العرض
واما عدم القيام بنفسه فظاهر واما الوجود فلان نقيضه لا حسن وهو السلب

اولم يكن

اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن وهذا باطل
بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبيا كان الاخر وجوديا بالضرورة امتناع ارتفاع النقيضين
ثم انه صفة للفعل الذي هو ليس الا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض واعترض بان
النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللاامتناع وبان صورة السلب اعني
ما فيه حرف النفي لا يلزم من صدقه على المعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون
مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كاللاممكن الصادق
على الواجب والممتنع وبانه منقوض بامكان الفعل فانه ذاتي له مع اجراء الدليل
فيه وانما لم ينقضوا الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف بالحسن الشرعي للزوم قيام
العرض بالعرض لان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ويتعلق بالفعل
لا صفة له وقد بين ذلك في محله السادس لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفات
وجهات له لم يكن الباري مختارا اذ الحكم واللازم باطل بالاجماع وجه اللزوم انه لابد في
العقل من حكم والحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصح عن الباري بل يتعين عليه
الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه وفيه نفي الاختيار واعترض بانه وان
لم يفعل القبيح لصارف الحكمة لكنه قادر عليه متمكن منه ولو سلم فالامتناع لصارف
الحكمة لا ينافي الاختيار وعلى ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان يقصد
الالزام او يراد جعله متعلقا بالافعال السابع قبح الفعل او حسنه اذا كان صارفا
عنه او داعيا اليه كان سابقا عليه فيلزم قيام الموجود بالمعدوم واعترض بان
الصارف والداعي في التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح او الحسن عند الحصول
والله اعلم وههنا تنبيهات الاول لا خلاف في ان الباري لا يفعل قبيحا ولا يترك
واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله
تعالى واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه
فهو يفعله البتة وقد مر بيان ما اوجبوه عليه تعالى مع بيان فساده فان قيل
الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح وقد خلقها الله تعالى فكيف يتوجه الاتفاق
على انتفاء فعل القبيح عنه تعالى قلنا لا شك في خلقه تعالى اياها الا ان خلق
القبيح ليس بقبيح وانما القبيح كسبه والاتصاف به على ما مر بيانه وايهامه فهو
تعالى موجد للقبائح وخالق لها لا فاعل ولا كاسب لها فان قيل فلا يفعل الحسن
ايضا لانه تعالى لا يتوجه عليه حكم لغيره اسرا كما لا يتوجه عليه تعالى حكم لغيره بهما
والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه تعالى في افعاله فكانت حسنة
لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى ولنا اذا انتفى في الحسن بعدم استحقاق
الذم في حكم الله تعالى فالامر ظاهر فان قيل الذي ثبت منا هو انه
لا واجب عليه بمعنى ان تركه من افعاله ليس مما امر الشرع به ويحكم بان فاعله يستحق

المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه
الذم عند العقل او بمعنى اللزوم عليه لما في تركه من الاخلال بالحكمة قلنا على
الاول لا نسلم انه يستحق الذم عقلا على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق وعلى الثاني
لا نسلم ان شيئا من افعاله يكون بحيث يخل تركه بحكمة لجواز ان يكون له في كل فعل
او ترك حكم ومصالح لا تهتدي اليها العقول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى للزوم
عليه الا عدم التمكن من الترك وهو ينافي الاختيار ولو سلم فلا يوافق مذهبهم
الى صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولهذا اضطر
المتاخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعل البتة ولا يتركه وان
كان الترك جايزا كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد باق على حاله لم ينقلب
ذهبا وان كان جايزا والجواب ان الوجوب حينئذ مجرد تسمية والحكم بان الله
تعالى يفعل البتة الذي سموه واجبا جهالة وادعا من غير بينة بخلاف العاديات
فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى للعاقل والحق انهم لا يعنون كل ما اخبر
به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة المسألة الثالثة
الحق ان جواز تكليف العباد بما لا يطيقونه وعدم تعليل افعاله تعالى بالاغراض
من فروع مسئلة الحسن والقبح وبطلان القول بانه تعالى يجب منه شيء او يجب
عليه فعلا او تركا لان المخالفين انما عولوا في ذلك على ان تكليف ما لا يطاق سفه
والفعل الخالي عن الغرض عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمة فيجب عليه
تركه واما ما ذهب اليه بعض المعتزلة من ادعا العلم الضروري بقبح تكليف ما لا يطاق
حتى زعم بعض جهلتهم ان غير العقلا كالصبيان والمجانين يستقبح ذلك بل البهائم
ايضا بلسان الحال حيث يحترب بالقرون والاذناب وكثير من الاعضا عند عدم
الطاقة فمردود بان عدم الطاقة لمن ذكر امر مناف للطبع والم ومشقة ونفور لا قبح
بالمعنى المتنازع فيه كما رد ما ذهب اليه البعض منهم ايضا من اثباته بقياس الغائب
على الشاهد من ان العقلا حتى الذاهلين عن النواهي الشرعية بل المكذبين للشرايع
يستقبحون تكليف الموالي عبيدهم ما لا يطيقونه ويذمونهم على ذلك معللين بالعجز
وعدم الطاقة بان ذلك انما هو من جهة قطع المستقبحين بانا فعال العباد معللة
بالاغراض ولما كان ذلك منافيا لغرض العامة ومصلحة العالم ولا كذلك تكليف علام
الغيوب اما لتنزه افعاله عن الغرض واما لتضمنه حكما ومصالح لا تهتدي اليها
العقول فان قيل كلامنا في تكليف التحقيق للفعل والمعاقبة على الترك لان التكليف
لاسباب اخر كما في التحدي قلنا نحن ايضا انما نعتبر احتمال سبب اخر في ذلك
التكليف وفي تثبيت استحقاق العقاب الثالث تكليف ما لا يطاق ثلاث مراتب
ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره بذلك ولا نزاع
وقوع

ووقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه بعد
عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقايق والجمع بين الضدين او النقيضين
وفي جواز التكليف به تردد مبني على ان التكليف به يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع
لذاته هل يتصور واقعا فيه تردد قيل نعم لانه لو لم يتصور كذلك لم يصح الحكم بامتناع
تصوره وقيل لا وانما يكون تصوره على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة
امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان
يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفا لابن سينا
والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم
او عادة كالصعود الى السما وهذا هو الذي وقع النزاع وجواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق
الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار
كما في التحدي بمعارضة القران فانه لا خفا في وجوب كونه مما لا يطاق فان قيل التكليف
بالمحال ليس بابعد من هذا التكليف لجواز ان يخلق الله تعالى فيه الحياة والعلم والقدرة
فكيف لم يقع نزاع في امتناعه المتفق عليه حتى بين القايلين بجواز التكليف بالممتنع
لذاته قلنا لان شرط التكليف الفهم ولا فهم للجماد حيث هو جماد ثم الجمهور على ان النزاع
انما هو في الجواز واما الوقوع فمنفي بحكم الاستقرا وشهادة مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها ثم قال السعد وبهذا الذي ذكرنا يظهر لك ان اكثر التمسكات المذكورة اما في غير
محل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه انما ينفي الوقوع لا الجواز فان قيل
ما علم الله تعالى او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال هو جهله تعالى
او كذبه سبحانه وكلما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود
الملزوم بدون اللازم قلنا جوابه منع الكبرى وانما يصدق لو كان لزوم المحال لذاته
اما لو كان لعارض كالعلم او الخبر فيما نحن فيه فلا لجواز ان يكون هو ممكنا في نفسه ويستلزم
لزوم المحال بعد ذلك العارض واما المجوزون فوجوه منها مثل قوله تعالى انبئوني
باسما هؤلا وقوله فاتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق
ومنها ان فعل العبد مخلوق الله تعالى وقدرته فلا يكون بقدرة العبد وهو معنى ما لا
يطاق وذلك لان معنى ما لا يطاق ان لا يكون متعلقا لقدرة العبد وما وقع التكليف به
متعلق لقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل
والقدرة معه لا قبله فلا يكون التكليف الا بغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة في
التكليف هي سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة التي لا تكون الا مع الفعل ولو
صح هذان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليف ما لا يطاق وليس كذلك ومنها ان
من علم الله تعالى منه انه لا يؤمن بل يموت على الكفر مكلف بالايمان وهو ممتنع الحصول
منه لانه لو امن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا لا انا لا نسلم انه لو امن لزم انقلاب

مسئلة اجتماع سواد وحلاوة

انه يموت مومنا فانقلب العلم
العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل
للمعلوم كما مر ايضا فيكون هذا تعذيبا على ما كان على الانتغيير علم الى جهل كما اذا
قدرت للاتي بالقبيح اتى بالحسن فانه يكون من اهل الاجر مستحقا للمدح لا منقلبا
من استحقاق الذم الى استحقاق المدح لانا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بانه يموت
كافرا نعم تعذيب الاول يكون للاعلاب مزورا وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى بانه
لا يومن كابي جهل وابي لهب واضرابهما وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع فلا
يكون الدليل على هذا التقرير واردا على محل النزاع واما على تقدير كثير من المحققين
فيدل على ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع قال امام الحرمين في
الارشاد فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا
قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويومن
به في جميع ما يخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يومن فقد امره ان يصدقه بان لا يصدقه
وذلك جمع بين نقيضين وكذا ذكر الامام الرازي في المطالب العالية ودعوى ان
الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود
الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك
حصول عدم الايمان واجاب بعضهم بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجمع
بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وان امتنع بسابق
علم او اخبار الرسول بانه لا يومن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق وفيه نظر لان
الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التعيين وبعضهم اجاب ايضا
بان الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا غاية السقوط
وقد يتمسك بمثل قوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ودلالته اما على الجواز
فظاهر واما على الوقوع فلانه انما يستعاذ في العادة مما وقع في الجملة لا مما امكن ولم يقع
اصلا والجواب ان المراد به العوارض التي لا طاقة بها لا التكاليف والالزامات الشرعية
تنبيه الذي جزم به ابن السبكي جواز التكليف بالمحال مطلقا سواء كان ممتنعا
لذاته وهو الممتنع عقلا وعادة كالجمع بين البياض والسواد او ممتنعا لغيره وهو اما الممتنع
عادة فقط لا عقلا كالمشي من الزمن والطيران من الانسان واما الممتنع عقلا فقط
لا عادة كالايمان ممن علم الله تعالى انه لا يومن خلافا لاكثر المعتزلة وابي حامد
الاسفرايني والغزالي وابن دقيق العيد في منعهم التكليف بالمحال لا لتعلق العلم بعدم
وقوعه محتجين بانه لظهور امتناعه للمكلف لا فائدة في طلبه منهم واجيب بان
فائدته اختبارهم هل يأخذون في المقدمات فيترتب عليها الثواب او لا فالعقاب
وخلافا لمعتزلة بغداد والآمدي في منعهم التكليف بالمحال لذاته وخلافا لامام الحرمين
في منعه كون المحال لغير تعلق العلم مطلوبا لا لاستحالته في نفسه فمنع من طلبه عقلا

الثاني

الثاني وهو وان اتحد مع الثالث حكما لكنه خالفه ماخذا فليتامل ان ورود صيغة الطلب
لمعان غير الطلب ثم منعه اصر كما في قوله تعالى كونوا قردة خاسئين كونوا حجارة
او حديدا او خلقا الاية واما وقوع التكليف بالمحال ففيه اقوال ثلاثة الاول وهو مختار ابن
السبكي منها وقوع التكليف بالممتنع للعجز لا للذات والحجة في وقوع التكليف بالاول انه
تعالى كلف الثقلين بالايمان وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فامتنع ايمان اكثرهم
لعلمه تعالى بعدم وقوعه وذلك من الممتنع لغيره وفي امتناع التكليف بالثاني الاستقراء
والقول الثاني وقوعه بالثاني ايضا لان من انزل الله فيه انه لا يومن بقوله مثلا
ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون كابي جهل
وابي لهب وغيرهما مكلف في جملة المكلفين بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء
عن الله تعالى ومنه انه لا يومن اي لا يصدق النبي صلى الله عليه وسلم في شيء مما جاء به
عن الله تعالى فيكون مكلفا به في تصديقه فيما جاء به عن الله تعالى وهذا تناقض
حيث اشتمل على اثبات التصديق في شيء ونفيه في كل شيء فهو من الممتنع لذاته
واجيب بان من انزل الله تعالى فيه انه لا يومن لم يقصد ابلاغه ذلك حتى يكلف بتصديق
النبي صلى الله عليه وسلم فيه دفعا للتناقض وانما قصد ابلاغ ذلك لغيره واعلام النبي به
ليياس من ايمانه كما قال لنوح انه لن يومن من قومك الا من قد امن فتكليفه بالايمان
من التكليف بالممتنع لغيره القول الثالث وهو قول الجمهور عدم وقوعه بواحد منها الا في
الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والممتنع
لتعلق العلم في وسع المكلف ظاهرا فلهذا اتفقوا على جواز التكليف به بل وعلى وقوعه
كما مر والله اعلم الرابعة ذهب المعتزلة الى ان الغرض من التكليف ولو بالنسبة
لمن مات على الكفر او الفسق هو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة
مع السرور والتعظيم بان ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق ولا استحقاق الا بالافعال
والتروك الشاقة فتأثيرا في اثبات الاستحقاق بشهادة الايات والاحاديث الدالة
على ترتب الثواب واستحقاق التعظيم على تلك الافعال والتروك ومن يطع الله
ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل
صالحا من ذكر او انثى وهو مومن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن
ما كانوا يعملون الى غير ذلك مما لا يحصى وبدلالة المعقول اما اولا فلان الخالي عن الغرض
عبث لا يصدر عن الحكيم افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولا غرض سوى ذلك اجماعا لانا
لا نثبت غيره والمنافع لا يثبت الغرض اصلا واما ثانيا فلان البعث على امر شاق
بطريق الاستعلاء عبث لو خولف يترتب عليه العقاب اضرار وامر بغير المستحق
للمنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى فالتعريض لتلك المنافع والتمكين من اكتساب
السعادة الابدية نفي الجهة الحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتفويت الجاهل او الفاسق

ذلك على نفسه بسوء اختياره واجيب اولا بانا لا نسلم انه لا يحسن الثواب والتعظيم
بدون الاستحقاق اما على انه لا يقبح من الله تعالى شيء فظاهر واما على التنزل
والقول بالقبح العقلي فلان افادة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد ولا الغير محض
الكرم والحكمة وغلطهم انما نشا من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين
كون المفاد والمنعم به لايقا بحال المنعم عليه فان افادة ما لا ينبغي كتعظيم الصبيان والبهايم
لا يعد جودا ولا يستحسن عقلا فتوهموا ان ايصال النعم الى الغير من غير عمل الصالحات
من هذا القبيل ولا خفا في ان هذا انما هو على تقدير التكليف واما على تقدير عدمه
وكون الانسان غير مكلف بامر ولا نهي فكيف يتصور قبح افاضة وجود دايم عليه
من غير لحوق ضرر بالغير وثانيا بان ترتب الثواب على الاعمال لا يدل على ان لها
تاثيرا في اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى وايا ما كان فالعمل
كيف وجميع الاعمال لا تفي بشكر القليل مما افاض من النعم وكيف يعقل استحقاق ما لا
عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب واللسان
في ان فات في الحال وبهذا يظهر انه لا حاجة في اثبات الاستحقاق الى ما شرع
من التكاليف عليها فصل وعلم الفقه وعلم صفات القلب واحوال الاخرة الذي
يسميه الامام حجة الاسلام بعلم السر وثالثا بانه لو سلم لزوم الغرض فلا نسلم الاجماع
على انه لا غرض سوى ما ذكرتم فقد قيل الغرض الابتلا وقيل شكر النعم وقيل حفظ
نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان يكون امرا لا تهتدي اليه العقول وبهذا
يندفع ايضا كونه ظلما لان الاضرار عند تلك المنافع يكون محض العدل سيما من له
ولاية الربوبية وكان التصرف في خالص ملكه ورابعا بان الجهاد والثواب على ما ذكرتم
شبه اجارة ولا بد فيها من رضى الاجير وان كان الاجر اضعاف الالاف اجرة المثل
والجواب ان القول بالقبح العقلي ووجوب تركه على الله تعالى مشكل الامر في تكليف
الجاهل للقطع بانه اضرار من جهة انه الزام افعال شاقة لا يترتب عليه نفع له
بل استحقاق عقاب دايم وان كان مسببا عن سوء اختياره ولا خفا في ان مثله يقبح
بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لا تحصى وكون تكليف الكافر لغرض
التوبيخ والتبكيت اي جعله في معرض الثواب وتمكينا من اكتسابه انما يحسن اذا
لم يعلم قطعا انه لا يكتسب الثواب وان استحقاق العقاب والوقوع في الهلاك
الدايم كان منتفيا لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بان لنا املا جليلا
في جواب امثال هذه الشبهة وهو انه قد يستقبح العقل الشيء في بادي النظر مع ان فيه
حكما ومصالح اذا ظهرت عاد الاستقباح استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر
عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده او عبده
للتاديب والزجر عن بعض المنكرات وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلما لا يدرك فيه

بلغ

جهة حسن

جهة حسن من افعال الباري تعالى وتقدس واليه الاشارة بقوله اني اعلم ما لا تعلمون
حيث تعجبت الملائكة من خلق ادم عليه الصلاة والسلام وبه يتبين حسن خلق
الدواب وابليس وذريته وتبقيته ونحو ذلك قلت اذا انا نلتزم فهذا الالزام عليكم
لا لكم لانا نقول لكم في كل فعل ادعيتم قبحه لعل لله فيه حكما ومصالح قصرت عن ادراكها
عقولكم ولو ظهرت عاد الاستقباح استحسانا وحينئذ لا يتحقق القبح البتة مع انكم
حاكمون بعدم خروج الافعال عن الحسن والقبح البتة فان قلت ما قررته في
تقرير كلام الناظم من الارادة لا يفهم منه قلت بل يفهم منه لان الخلق يستلزم الارادة
فان قلت ما المانع من ابقايه على ظاهره فان المعتزلة يقولون ايضا انه تعالى
لا يخلق الشرور وانما يخلقها العباد بالجوارح التي هي على ايديهم قلت لئلا يتكرر مع قوله
خالق لعبده وما عمل ثم مثل للارادة الشر والخير على طريق اللف والنشر المشوش
تلك الخير بقوله كارادته تعالى خلق الاسلام المتقدم بيانه صدر هذا التعليق
في من اراد من عباده وفيه رد على من منع ان يقال ان الاسلام والايمان مخلوق وتقدم
بسطه بما فيه في غير موضع ومثل الشر بقوله وكارادته تعالى خلق جهل الكفر
في من شا منهم باضافة التخصيص او البيان فان الكفر يرجع الى الجهل بما يجب علمه في الايمان
او التكذيب به وتقدم بيان كل منهما وههنا فوايد الاولى في القواعد القرافية
للشهاب تنقسم الجهل الى ستة اقسام احدها ما لا نوبة باثباته اصلا ولا نواخذ
بنفيه لانه لازم لنا لا يمكن الانفكاك عنه وهو جهلنا بجلال الله تعالى وصفاته
التي لم تدل عليها افعاله ولا يقدر العبد على تحصيلها بالنظر ووجه العفو عنه العجز
عن ادراكه والى هذا الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت
على نفسك وقول الصديق رضي الله تعالى عنه العجز عن الادراك ادراك وثانيها
ما اجمع المسلمون على انه كفر كجحد ان الله تعالى عالم او متكلم او قادر او نحو ذلك من
صفاته الذاتية فان جهل ذلك ولم يتقنه كفر الطبري وغيره وقيل لا يكفر وثالثها
ما اختلف في التكفير به وهو اثبات الاحكام بدون الصفات كقول من قال ان الله
تعالى عالم بغير علم وقادر بغير قدرة وهكذا سائر احكامه المعنوية ولمالك والشافعي
والقاضي في تكفيره قولان ورابعها ما اختلف فيه هل هو جهل يجب ازالته او حق
يجب اعتقاده وعلى الاول فهو معصية ولم ار من كفر به وذلك جهل ان البقاء والقدم
صفتان وجوديتان من صفات المعاني او صفات سلبيات وهو الصحيح الذي
يجب اعتقاده وخامسها جهل يتعلق الصفات لا باصل الصفات كتخصيص العلم
والارادة والقدرة ببعض الممكنات وفي التكفير بذلك قولان والصحيح عدم تكفيرهم
وسادسها جهل يتعلق بالذات العلية كاعتقاد الجهة والابعاض والاتحاد والحلول
وهذا مجمع على كفره وسابعها الجهل بتقدم الصفات مع الاعتراف بوجودها كقول

الكرامية ان الارادة ونحوها حادثة وفي التكفير بذلك قولان والصحيح عدم التكفير
وناسب جهلا بما وقع او ما يقع من متعلقات الصفات وكذا قام الدليل القطعي
الضروري على وقوعه وذلك كالجهل بارادته تعالى بعثة الرسل والجهل ببعث
الخلق ونحو ذلك ولا خفا ان ذلك كفر لانه جهل بما علم من الدين ضرورة وناسبها
الجهل بتعلق الصفات بايجاد ما الاصلحية فيه للخلق هل كون هذا في حق الله
تعالى اولا فاهل الحق يجيزونه والمعتزلة يحيلونه وفي تكفيرهم بذلك قولان وعاشرها
الجهل بتعلق الصفات بايجاد حيوانات او اجرام نحو احياها او اماتتها فهذا الجهل
لا خلاف انه ليس بمعصية فضلا عن الكفر الا ان يكلف الشرع بمعرفة شيء من ذلك
كما جنح اليه بعرفته في بعض الصور فيتعين البحث عنه حتى يعلم ويكون الجهل به
حينئذ معصية لمخالفة امر الشرع لا كفرا انتهى بمعناه بغالب لفظه وسياتي ذكره
بلفظه في بحث الكبائر الثالث ذكر القوم اصولا ستة ينشا عن اعتقاد بعضها كفر
مجمع عليه او بدعة يختلف في كفر صاحبها فالاصل الاول الايجاب الذاتي وهو اسناد
الكائنات الى الله تعالى على سبيل التعليل او الطبع من غير اختيار ولا اشكال في كفر من
يعتقد هذا لان من لازم هذا المذهب انكار القدرة والارادة الازليتين ومن لازمه
قدم العالم ومن لازمه تكذيب القرآن في قوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار وقوله
تعالى بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء والاصل الثاني التحسين العقلي وهو كون
افعال الله تعالى واحكامه موقوفة عقلا على الاغراض وهو جلب المصالح ودرء المفاسد
وهذا الاصل قد نشا عنه كفر صريح مجمع عليه وهو كفر البراهمة فانهم انكروا النبوة وكذبوا
الرسل صلوات الله وسلامه عليهم فيما بلغوه عن المولى تبارك وتعالى من طلب الركوع
والسجود واباحة ذبح البهائم للاكل ونحو ذلك لان هذا كله عندهم قبيح يستحيل ان يشرعه
الحكيم والاصل الثالث وهو التقليد الردي وهو متابعة الغير لاجل الحمية والتعصب
من غير طلب للحق وهذا الاصل نشا عنه كفر صريح مجمع عليه وهو تقليد الجاهلية لابائهم
في الشرك وعبادة الاصنام وتقليد عامة اليهود وعامة النصارى لاحبارهم في انكار
نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ونحو ذلك من كل تقليد في كفر صريح ونشا عنه بدعة
يختلف في كفر صاحبها كتقليد عامة المعتزلة والمرجئة والمجسمة لقدمائهم فيما دانوا به
من هذه البدع واحترزنا بالتقليد الردي من التقليد الحسن كتقليد عامة المؤمنين
لعلمائهم في الفروع قال العلامة السنوسي في شرح المقدمات واختلف في تقليد عامة
المؤمنين لعلماء اهل السنة في اصول الدين هل يكفي ذلك ام لا وكثير من المحققين الادلة
قالوا ان ذلك كاف اذا وقع منهم التصميم على الحق لا سيما في حق من يعسر عليه فهم
انتهى قلت وهذا هو الحق ان شاء الله واختاره ابن السبكي وجزمت به في
النظم واوضحته في شرح هذا النظم والاصل الرابع وهو الربط العادي وهو اعتقاد

التلازم

التلازم بين امر وامر وجودا او عدما بواسطة التكرر وامتناع التخلف ولا خفا انه قد نشا
عنه كفر صريح مجمع عليه ككفر الطبائعيين القائلين بتقدم الافلاك وتاثيرها بطباعها
في العوالم الارضية وكفر الجاهلية المنكرين للبعث واحوال الاخرة بسبب الاغترار
بالربط العادي وقد نشا عنه ايضا بدعة يختلف في كفر صاحبها كبدعة من
اعتقد حدوث الاسباب العادية وتاثيرها بجعل الله تعالى فيها قوة لذلك ولو
شاء لم تؤثر وقد سبق ما في ذلك من الخلاف والاصل الخامس وهو الجهل المركب
وهو ان يجهل الحق ويجهل انه يجهله وحاصله انه اعتقاد امر على خلاف ما هو
عليه ولا شك انه سبب للتمادي على الكفر ان كان ما وقع الجهل فيه واعتقاده
كفرا كجهل الفلاسفة حيث اعتقدوا قدم العالم وان البارئ مؤثر بطريق الطبع
او التعليل الى غير ذلك من كفرياتهم وانه سبب للتمادي على البدعة ان كان ما وقع
الجهل في اعتقاده بدعة كجهل القدرية حيث اعتقدوا ايجاد الحيوانات لافعالها
الاختيارية بقدرتها الحادثة وانه تعالى يجب عليه مراعاة الصلاح والاصلح للعباد الى غير ذلك الصلاح م
من سائر البدع الاعتقادية ولما كان الجهل المركب سببا للتمادي على الكفر والبدعة
لعدم شعور صاحبه بجهله اذ هو على زعمه معتقد للصواب والحق في جهله
ومن كان على هذه الصفة فانه لا يطلب الخروج عن جهله بل لو اتفق ان
امرا تصدى لرده الى ما هو الحق فنفسه الامر امتنع من الاستماع له وقبول قوله
بخلاف الجهل البسيط وهو عدم ادراك امر من الامور فان صاحبه يطلب العلم
بما جهله ان شعر بعدم ادراكه وان غفل عن ذلك وجاء من ينبهه لطلب العلم
بذلك او جاء من يعلمه ما جهله فانه يجيب الى ذلك ويقبله لما جبلت عليه النفوس
من النفور عن الجهل ومحبة تحصيل العلم عند الناس معلوما لها ومن سبب الجهل المركب
وثوق النفس في العقليات بما ليس برهانا من الادلة وبحسن الظن فيما يستنبطه
به من انظارها واستنباطها لا سيما عند ظهور اصابتها في بعض ذلك هذا اصله
وقد يكون في الشرعيات كما يكون في العقليات ويكون من المقلدين كما يكون من
الناظرين والاصل السادس وهو التمسك في عقائد الايمان بمجرد ظواهر الكتاب
والسنة من غير تفصيل بين ما يستحيل ظاهره منها وما لا يستحيل ولا خفا في كونه
اصلا للكفر او البدعة اما الكفر فكاخذ ما ذهب اليه الثنوية القائلون بالوهية
النور والظلمة من قوله تعالى الله نور السموات والارض واما البدعة الناشئة
عن تقليد مجرد ظواهر الكتاب والسنة فكثيرة جدا كاخذ المجسمة الجسمية
للصانع تعالى والجهة والحركة والسكون من مثل قوله تعالى لما خلقت بيدي
وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم
ويفعلون ما يؤمرون وقوله صلى الله عليه وسلم ينزل ربنا الى سماء الدنيا اذا

العني

كان الثلث الاخير من الليل ومشكلات الكتاب والسنة كثيرة جدا وقد صنف
في جمعها والكلام عليها التصانيف الحديثية وتاولوها بتاويلات غير بعيدة وتقدم
الكلام في التاويل وتخصيصه دفعا لدغدغة المتعلم ان كل مشكل منها استحال
ظاهره وكان لا يحتمل التاويل اصلا كالحديث كان ربك في عمى وجب تنزيه الله تعالى
عن ظاهره وتفويض معرفة المراد منه اليه تعالى على ان بعضهم تاوله على
تعرفه لخلقه بعد وجودهم بعد جهلهم به جهلا يشبه العمى بجامع الخفية وعدم الاهتدا
وان كان يقبله فان كان لا يحتمل منه الا معنى واحدا وجب الحمل عليه عند من قال
بالتاويل كقوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فان المعية بالتحيز والحلول في المكان مستحيلة
عليه تعالى ولا يحتمل بعدها الا معنى واحدا دل عليه السابق وهو المعية بالاحاطة علما
وسمعا وبصرا وان كان يحتمل التاويل اكثر من معنى واحد كقوله تعالى تجري
باعيننا لما خلقت بيدي على العرش استوى حمل على اظهر محامله وارجحها اما بدلالة
السياق او بكثرة استعمال العرب للفظ المشكل فيه والظاهر في التعبير حينئذ ان يقال
ظاهر هذا اللفظ ان يكون المراد منه كذا وكذا طلبا للسلامة من التجاسر وسوء
الادب بالجزم بتعيين ما لم يقم الدليل القطعي على تعيينه والاصل الثاني وهو الجهل
بالقواعد العقلية التي منها توقف العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة
المستحيلات والقواعد اللغوية التي يرجع اليها علم اللغة والاعراب والبيان لا شك
ان الجهل بذلك قد يجر الى الكفر كفهم بعضهم مذهب النصارى بتركيب الاله وكون عيسى
عليه الصلاة والسلام جزءا منه من قوله تعالى وروح منه بجعل من للتبعيض ولا شك
ان من هذا البعض جهلين احدهما جهله بالقواعد العقلية اذ لو عرف ان هذا المعنى
يستلزم حدوث الاله للزوم مشابهته للحوادث في التغير والافتقار الى المخصص مختار
مخصوص من المقادير المركبة لما ذهب اليه وثانيهما جهله باللغة العربية حيث
ضاق صدره عن جعلها للابتداء امثلها في قوله تعالى وسخر لكم ما في السموات وما
في الارض جميعا منه وكفهم من جهل قواعد الاعراب ان جملة خلقناه من قوله تعالى
انا كل شيء خلقناه بقدر صفة لشيء حتى اخذ من مفهوم الصفة ان هناك شيئا
غير مخلوق لله تعالى وهي افعال الحيوانات الاختيارية كما هو المذهب الفاسد ولو عرف
قواعد الاعراب لعرف ان جملة خلقناه لا محل لها من الاعراب لانها مفسرة للعامل
في كل وان المسئلة من باب الاشتغال لا صفة اذ الصفة لا تتقدم على الموصوف
وما لا يتقدم لا يفسر عاملا متقدما فيلزم نصب لفظ كل بلا ناصب وحينئذ يكون
من الاية نعم الخلق لكل الممكنات فيبطل مذهب القدرية وكفهم من جهل فني
المعاني والبيان اخذ المعتزلة تعليل افعال الباري بالاغراض من قوله جل وعلا
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون من حيث جعل اللام للتعليل حقيقة ولو خالطني

المعاني

المعاني والبيان لعرف ان الاية من باب الاستعارة التبعية وانه شبه التكليف
بالعبادة في ترتبه على الخلق بالعلة الغائية التي تترتب على الفعل ويقصد الفعل
لاجلها حتى جعلت التكليف بالعبادة لاجل هذا التشبيه علة غائية بطريق الاستعارة
فتبع ذلك استعارة اللام الموضوعة للتعليل ودخلت على العبادة للدلالة على العلة
المجازية وكفهم من جهل فني المعاني والبيان صدور الحوادث عن غيره تعالى
كالرعد وزيادة الايمان عن سماع ايات القران اخذا من قوله تعالى واذا
تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وصدور ستر العورة عن اللباس اخذا من قوله
تعالى يا بني ادم قد انزلنا عليكم لباسا يواري سواتكم وصدور اثارة السحاب عن الريح
اخذا من قوله تعالى الله الذي يرسل الرياح فتثير سحابا الى غير ذلك مما لا يحصى
كثرة في الكتاب والسنة ومن خالط الفنين عرف ان الاسناد في جميع ذلك
من باب الاسناد المجازي العقلي وهو اسناد الفعل او ما في معناه الى ملابس له
غير ما هو له في الظاهر عند المتكلم واذا عرفت ان الجهل بهذه العلوم يوقع صاحبه
في كفر او بدعة تعين على من له قابلية لفهمها ان يجتهد في تحصيلها ومن ليس له
قابلية لفهمها وجب عليه التنزيه عن ظاهر ما يوهم ظاهره محالا مخالفا للقواعد
التوحيدية واعتقاد ان ذلك الظاهر ليس مراد الله ولا رسوله وان له عند اهله
معنى صحيحا وتاويلا ممكنا مليحا وان كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه
وسلم حق لا تناقض فيه ولا اختلاف ولا باطل ولا جهل ولا وهم ولا خروج عن
الصواب ولا غلط ولا انحراف ولا يضره بعد ذلك الجهل بالمراد لان القلب محشو
باعتقاد تنزيه المولى تبارك وتعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام عن كل
نقص وخلل وفساد والله اعلم الـ[illegible] سيأتي ان شاء الله تعالى عند قوله
فلا نكفر مؤمنا بالوزر ربما من قادته بدعته الى الكفر ومن لم تقده اليه
وتفصيل المذاهب في ذلك فراجعه ان شئت ثم الكفر بالضم والكفران
من الكفر بالفتح وهو الستر لانه ستر الحق ولذا سمي الزارع كافرا لانه يستر
البذر ويطلق الكفر على البراءة كقوله تعالى حكاية عن ابليس اني كفرت
بما اشركتموني اي تبرات منه والكفر بالله كما قال الازهري اربعة انواع كفر انكار
بان يكفر بقلبه ولسانه وكفر جحود بان يعترف بقلبه ولا يقر بلسانه ولا يلتفت
بالتوحيد ككفر ابي طالب وكفر نفاق بان يكفر بقلبه ويعترف بلسانه ككفر المنافقين
في زمنه عليه الصلاة والسلام وكفر النعمة والعشير ككفر الزوجة نعمة الزوج
والعشير نعمة صاحبه وواجب علينا معشر ايماننا اي تصديقنا الجازم بالقدر بفتح
الدال وسكونها وجهان مشهوران كلاهما مصدر قدرت الشيء بفتح الدال
وتخفيفها اذا احطت بمقداره وال فيه عوض عن مضاف اليه اي بتقدير الله

تعالى الامور وهو تحديده تعالى ازلا كل مخلوق بحده الذي يوجد به من حسن وقبح ونفع وضر
وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من طاعة وعصيان وثواب وعقاب
وغفران وتحقيقه قول بعضهم المراد من القدر ان الله تعالى علم مقادير الاشيا وازمانها
قبل ايجادها ثم اوجد ما سبق في علمه انه يوجد فكل محدث صادر عن علمه وقدرته وارادته
هذا هو المعلوم من الدين بالبراهين القطعية وعليه كان السلف من الصحابة وخيار
التابعين الى ان حدثت بدعة القدر في اواخر زمان الصحابة كما في صدر كتاب مسلم
عن ابن عمر انه قال ليحيى بن يعمر الجبري حين سال عنه انه بري ممن يقول ذلك
وان الله لا يقبل ممن لم يؤمن بالقدر عملا وقد حكى المصنفون في المقالات عن طوائف
من القدرية انكار كون الباري عالما بشيء من اعمال العباد قبل وقوعها وانما يعلمها
بعد كونها وهم الذين قال فيهم الائمة في القدرية ان سلموا العلم خصموا اي لانهم لم يجوزوا
ان يقع في الوجود خلاف ما تضمنه العلم فان منعوا وافقوا قول اهل السنة وان اجازوا
لزمهم نسبة الجهل اليه تعالى وتشنيع له تتمة قريبا و واجب علينا شرعا ايضا ايماننا
بالقضا اي بقضا الله تعالى وهو لغة الحكم وعرفا يعبر به عن الخلاف في زيادة احكام
لا يقال لو كان الكفر بقضا الله تعالى لوجب الرضى به لان الرضى بالقضا واجب
واللازم باطل لان الرضى بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضا والرضى انما يجب
بالقضا دون المقضي وايضا حاصله ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته
له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار
النسبة الثانية دون الاولى والرضى به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية
والفرق بينهما ظاهر لانه لا يلزم من وجوب الرضى بشيء باعتبار صدوره عن فاعله
وجوب الرضى به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضى
بموت الانبيا وانه باطل بالاجماع كما لخصه السيد في شرح المواقف والمقصود بيان
وجوب اعتقاد عموم ارادة الله تعالى وقدرته وعلمه لما مر من ان الكل على الله
تعالى وهو يستدعي العلم والقدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل اذا كانت
الامور مقدرة ازلا كانت واجبة الوقوع فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في
فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلت ان الله تعالى اراد منهما الكفر والفسق
باختيارهما فلا جبر كما انه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال
وتقدم انكار المعتزلة ارادة الله تعالى للشرور والقبائح كما تقدم ايضاح فساد مذهبهم
وبيان الرد عليهم تنبيهات الاول ما تقدم من تفسيري القدر والقضا هو ما عزاه
للسعد لبعضهم وهو مذهب الماتريدية فان السيد قال في شرح المواقف ان قضا
الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشيا على ما هي عليه فيما لا يزال
وان القدر عندهم ايجاده تعالى الاشيا على قدر مخصوص وتقدير معين

في ذواتها

في ذواتها واحوالها فان قلت هلا حملت المتن على كلام الاشاعرة قلت لم احمله
عليه لقول بعض المحققين انما اعتبر الفعل في معنى القضا لانه معتبر في وضعه
اللغوي قال في الصحاح القضا الصنع والتقدير قال تعالى فقضاهن سبع سموات
في يومين ومنه القضا والقدر ومن قال انه عبارة عن الارادة الازلية المتعلقة
بالاشيا على ما هي عليه فيما لا يزال فعليه البيان ولم يعتبر في مفهوم القدر لغة
الايجاد حتى يقال انه عبارة عن ايجاد الاشيا والنقل خلاف الاصل ولا دليل عليه
انتهى ولقول ولي الله تعالى الدواني اعلم ان مذهب اهل الحق اثبات القدر
ومعناه ان الله تعالى قدر الاشيا في القدم وعلم سبحانه انها ستقع في اوقات معلومة
عنده سبحانه وعلى صفات مخصوصة فهي تقع على حسب ما قدرها سبحانه
وانكرت القدرية هذا وزعمت انه سبحانه لم يقدرها ولم يتقدم علمه بها وانها مستانفة
العلم اي انما يعلمها سبحانه بعد وقوعها وكذبوا على الله جل عن اقوالهم الباطلة ولان
الحمل عليه يوجب تكرارا في القضا مع ما سبق من وجوب الايمان بارادة الله تعالى
لا يقال التكرار لازم حتى على ما حملته عليه لانه مر عموم تعلق كل من القدرة والارادة
لانا نقول لكن لم يمر صراحة وجوب اعتقاده ولو سلمناه فحكمة الاعادة بيان
انها من امهات المسائل التي جرى فيها النزاع واختلفت فيها الآرا والمذاهب
قال في شرح المواقف والقضا عند الفلاسفة عبارة عن علم الواجب بما ينبغي ان يكون
عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية
التي هي مبدا لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها
والقدر عندهم عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر
في القضا والمعتزلة ينكرون القضا والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة من العباد
ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار
العباد وقدرهم انتهى فان قلت لا شك في مناقضة كلام شرح المواقف حيث صرح
باثبات القدرية علمه تعالى بالامور قبل كونها لكلام الدواني حيث صرح بنفيهم
سبق علمه تعالى بها قبل كونها في الحق قلت كلاهما حق ولا مناقضة فان الدواني قال
بعد ما مر نقله عنه بل اصحاب المقالات من المتكلمين وقد انقرضت القدرية
القائلون بهذا القول الشنيع الباطل ولم يبق احد من اهل القبلة عليه وصارت القدرية
في الازمان المتاخرة تعتقد اثبات القدر ولكن يقولون الخير من الله والشر من غيره
تعالى عن قولهم انتهى وسبقه بنقل هذا عن المتكلمين القرطبي وزاد والقدرية اليوم
مطبقون على ان الله تعالى عالم بافعال العباد قبل وقوعها وانما خالفوا السلف في
زعمهم ان افعال العباد مقدورة لهم وواقعة منهم على جهة الاستقلال وهو مع كونه
مذهبا باطلا اخف من المذهب الاول والمتاخرون منهم انكروا تعلق الارادة الازلية

بافعال العباد فرارا من تعلق القدم بالحادث وهم محجوجون بما قاله الشافعي رضي الله تعالى عنه ان سلموا القدرية العلم خصموا اذ يقال لهم اتجوزان يقع في الوجود خلاف ما تضمنه العلم فان منعوا وافقوا وان اجازوا لزمهم نسبة الجهل اليه تعالى عن ذلك انتهى وفي الطبقات الكبرى للسبكي عن الربيع بن سليمان قال سئل الشافعي رضي الله تعالى عنه عن القدر فانشأ يقول

ما شئت كان وان لم اشأ ... وما شئت ان لم تشأ لم يكن
خلقت العباد على ما علمت ... ففي العلم يجري الفتى والمسن
على ذا مننت وهذا خذلت ... وهذا اعنت وذا لم تعن
فمنهم شقي ومنهم سعيد ... ومنهم قبيح ومنهم حسن

قال الخطابي قد يحسب كثير من الناس ان معنى القضاء والقدر اجبار الله سبحانه وتعالى العبد وقهره على ما قدره وقضاه وليس الامر كما يتوهمونه وانما معناه الاخبار عن تقدم علم الله سبحانه وتعالى بما يكون من اكساب العباد وصدورها عن تقدير منه وخلق لها خيرها وشرها قال والقدر اسم لما صدر مقدرا عن فعل القادر يقال قدرت الشيء وقدرته بالتخفيف والتثقيل بمعنى واحد والقضاء في هذا معناه الخلق كقوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين اي خلقهن قال النووي وقد تظاهرت الادلة القطعية من الكتاب والسنة واجماع الصحابة واهل الحل والعقد من السلف والخلف على اثبات قدر الله سبحانه وتعالى وقد اكثر العلماء من التصنيف فيه ومن احسن المصنفات فيه واكثرها فوائد كتاب الحافظ الفقيه ابي بكر البيهقي رضي الله عنه وقد قرر ائمتنا من المتكلمين ذلك احسن تقرير بدلائلهم القطعية السمعية والعقلية والله اعلم انتهى قلت وقد مر كلام ذلك في مواضع من هذا التعليق الثاني لا يفهم من كلام الناظم الا ان من لم يؤمن بالقضاء والقدر ترك واجبا وهل هو بتركه ذلك الواجب كافر او لا ليس في كلامه تعرض له واعلم ايدك الله بالتوفيق والعناية وزادك التسديد والهداية انه لا خلاف في ذم القدرية فقد ورد في صحاح الاحاديث لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا واخرج ابو داود في سننه وابو عبد الله الحاكم في المستدرك على الصحيحين وقال انه صحيح على شرط الشيخين قوله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة وصح ايضا ما صرح به في شرح المقاصد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا قامت القيامة نادى مناد يا اهل الجمع اين خصماء الله فتقوم القدرية قال الخطابي انما جعلهم صلى الله عليه وسلم مجوسا لمضاهاة مذهبهم مذهب المجوس في قولهم بالاصلين النور والظلمة يزعمون ان الخير من فعل النور والشر من فعل الظلمة فصاروا ثنوية وكذلك القدرية يضيفون الخير الى الله عز وجل والشر الى غيره والله سبحانه خالق الخير والشر جميعا لا يكون شيء منهما الا بمشيئته فهما مضافان اليه سبحانه وتعالى خلقا وايجادا والى الفاعلين لهما من عباده

فعلا

فعلا واكتسابا انتهى وسياتي في حديث مسلم ان ابن عمر قال للسائل عنهم فاذا لقيت اولئك فاخبرهم اني بريء منهم وانهم برآء مني والذي يحلف به عبد الله بن عمر لو ان لاحدهم مثل احد ذهبا فانفقه ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر قال النووي هذا الذي قاله ابن عمر رضي الله عنهما ظاهر في تكفيره القدرية قال القاضي عياض هذا في القدرية الاولى الذين نفوا تقدم علم الله تعالى بالكائنات قال والقائل بهذا كافر بلا خلاف وهؤلاء الذين ينكرون القدر بهذا المعنى هم الفلاسفة في الحقيقة انتهى وفي نقله الخلاف اجمال ففي كلام بعض المتأخرين ما نصه واعلم ان الايمان بالقدر على قسمين احدهما الايمان بانه تعالى سبق في علمه ما يفعله العباد من خير وشر وما يجازون عليه وانه كتب ذلك عنده واحصاه وان اعمال العباد تجري على ما سبق في علمه وكتابه ثانيهما انه تعالى خلق افعال عباده كلها من خير وشر وكفر وايمان وهذا القسم ينكره القدرية كلهم والاول لا ينكره الا غلاتهم وكفرهم بانكاره كثيرون ومحل الخلاف حيث لم ينكروا العلم القديم والا كفروا كما نص عليه الشافعي واحمد وغيرهما انتهى واما تكفير القدرية المتأخرة وعدم تكفيرهم فتقدم في مباحث خلق الافعال ما يتعلق به واما تسميتهم بالقدرية على هذا لان دابهم نفي الخلق وقوله الايمان بالقدر واجب لا يصح الايمان بدونه اي لانه حكى ابو محمد بن قتيبة في كتابه غريب الحديث وابو المعالي امام الحرمين في كتابه الارشاد في اصول الدين ان بعض القدرية حمل هذه الاحاديث على ان المراد منها اهل السنة وقال لسنا بقدرية بل انتم القدرية لاعتقادكم اثبات القدر من الخير والشر بتقدير الله ومشيئته لان الشيء انما ينسب الى الشخص لما يثبته ويقول به كالجبرية والحنفية وان نفيه لا الى ما ينفيه قال ابن قتيبة والامام وهذا تمويه من هؤلاء الجهلة وبهت وتواقح فان اهل الحق يفوضون امورهم الى الله سبحانه ويضيفون القدر والافعال الى الله تعالى وهؤلاء الجهلة يضيفونه الى انفسهم ومدعي الشيء لنفسه ومضيفه اليها اولى بان ينسب اليه ممن يعتقده لغيره وينفيه عن نفسه قال الامام وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة شبههم بهم لتقسيمهم الخير والشر في حكم الارادة كما قسمت المجوس فصرفت باضافة الخير الى يزدان والشر الى اهرمن ولا خفاء باختصاص هذا الحديث بالقدرية قال السعد ولا خفاء ان من لا يفوض الامور كلها الى الله تعالى ويفوض بعضها فينسبه الى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى وقد رد بان القدرية تقوم عند ما ينادي المنادي اين خصماء الله والحق انهم سموا بذلك لما مر ولما اشتهر من نفي كون الخير والشر كله بتقدير الله ومشيئته وكذا نفي القدر ... وقيل لانهم اثبتوا للعبد قدرة الايجاد وليس بشيء لان المناسب حينئذ القدرية بضم القاف لانهم وان كانوا يطلقون على الفتح ودعوى انه من تغييرات النسب غير مسموعة لعدم اطرادها لا يقال في الحديث

ولالنار وما يدل على ان مثبت القضا والقدر هو الملقب بالمجوس دون النافي فمن الاول
ما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرني باعجب شيء
رايته فقال رايت اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون
ذلك قالوا قضا الله علينا وقدره فقال عليه الصلاة والسلام سيكون في اخر امتي اقوام
يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي ومن الثاني ما روى الاصبغ بن نباته ان شيخا
قام الى علي بن ابي طالب رضي الله عنه بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا
الى الشام اكان بقضا الله وقدره فقال والذي خلق الحبة وبرا النسمة ما وطئنا موطئا
ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضا الله وقدره فقال الشيخ فعند الله احتسب عنائي
ما ارى لي من الاجر شيا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون
وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين
فقال الشيخ كيف والقضا والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضا لازما وقدرا حتما
لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تات لائمة
من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسي ولا المسي
اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود
الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا
ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه
عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل
للذين كفروا من النار فقال الشيخ ما القضا والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو
الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وما روى عن
الحسن انه قال بعث محمد الى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله تعالى وتصداقه
قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها لانا نقول
هذا الحديث لم يقع في شيء من الصحاح وامارات الوضع لائحة على صفحات وجهه
فان ما ذكر ليس قول المجوس وانما هو قول الجبرية وهكذا ما في الاثر بعده قلنا بل
ثم لو سلمنا صحته او ثبت ثبوتهما كالاثر بعده انما يدل كل ذلك على بطلان الاحتجاج
بالقضا والقدر حيث لا يكونان عذرا للفاعل يجوز له الاقدام على الفعل وانقطاعه عن
اللوم على الفعل فان قلت كيف لا يصح الاحتجاج بالقضا والقدر وقد ثبت في
الصحيح كما في ان روح ادم التقت مع روح موسى فقال موسى لادم انت ابو البشر
الذي كنت سببا لاخراج اولادك من الجنة بالاكل من الشجرة فقال له ادم اتلومني
على امر قد قدره الله علي فقال صلى الله عليه وسلم فحج ادم موسى اي غلبه بالحجة قلت
تلك خصوصية لادم عليه الصلاة والسلام فليس لغيره ان يتعلق بها على ان نظيرها
مناظرة جرت بعد الموت وانقطاع التكليف فلا يلزم من صحتها صحة ما يقع

في دار

في دار التكليف والمواخذة على انك ستسمع ان لا ذنب لادم ولا معصية وان تسميته بذلك مجاز
تجوز لكونهما على صورة المحاجة الرابع اعلم ان اول من تكلم في نفي القدر معبد الجهني
بضم الجيم نسبة الى جهينة ابي قبيلة من قضاعة واسمه زيد بن ليث بن سود
ابن اسلم بن الحاف بن قضاعة نزلت الكوفة وبها محلة تنسب اليهم وبقيتهم
نزلت البصرة قال ومن نزل بها جهني فنسب اليهم معبد بن خالد الجهني كان يجالس
الحسن البصري ثم سلك اهل البصرة بعده مسلكه لما راوا عمرو بن عبيد ينتحله قتله
الحجاج بن يوسف صبرا وقيل انه معبد بن عبد الله بن عويمر قاله السمعاني فان قلت
زعم القدرية ترويجا لمقالتهم الباطلة وتزيينا لطريقتهم العاطلة ان اول من تكلم في
نفيه امير المومنين علي واولاده رضي الله عنهم قلت نعم سمعنا من القول وزور لكن
وقد صح انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يومن بالقدر خيره
وشره وانه حين اراد حرب الشام قال شمرت ثوبي ودعوت قنبرا
قدم لوائي لا تؤخر حذرا لن يدفع الحذار ما قد قدرا وانه قال لمن قال اني
املك الخير والشر والطاعة والمعصية تملكها مع الله او تملكها بدون الله فان قلت
املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك له فتاب الرجل على يديه وان جعفر الصادق
قال للقدري اقرا الفاتحة فقرا فلما بلغ قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر
لماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وان جميع الاسباب المتعلقة بالاقدار والتمكين
والالطاف قد حصلت وتمت فانقطع القدري والحمد لله رب العالمين وكفى بزوره ما لم يجوزه
ان يرو واحد من ائمة الدين وفرقة المسلمين نقل اجماع الصحابة اجمعين على القول بالقدر
والقضا كما هو بين للمحدثين قد اشتهر بين اكثر اهل الملل ان جميع الحوادث
بقضا الله تعالى وقدره ولا شك ان هذا بظاهره متناول لافعال العباد ومن ثم انتحله
اهل الحق والسداد لما ثبت من انه الخالق لها بنفسها او للقدرة والداعية الموجبين
لها وحاد عنه اهل الغي والفساد والجهل والعناد والان محل النزاع لان كما سرانا هو
القضا والقدر بمعنى الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقوله
تعالى وقدر فيها اقواتها كما هو احد اطلاقيهما وقد يكونان بمعنى الايجاب والالزام كما
في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت
فعلى هذا يكون الواجبات بالقضا والقدر دون البواقي وقد يراد بهما الاعلام والتبيين
كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين
ولتعلن علوا الاية وقوله تعالى الا امراته قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك
وكتبناه في اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع الافعال بالقضا والقدر وهذان الاطلاقات
ليسا محلي نزاع لاحد والحمد لله كما يحتمل النصب على المفعول له المطلقة ويحتمل التعليل
والتقدير على الاول لما اثبتنا بالقضا والقدر ايجاب وجوبا شرعيا مثل الوجوب الذي

اتى اي روى او ورد في ضمن الخبر بمعنى المخبر به وعلى الثاني حكما بوجوب الايمان بالقضا والقدر شرعا للامر الوارد بذلك في الخبر وهو عند اهل الفن مرادف للحديث على الصحيح وهو ما اضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم قولا او فعلا او تقريرا او صفة وقيل الحديث ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم والخبر ما جاء عن غيره ومن ثم قيل لمن يشتغل بالتواريخ وما شاكلها الاخباري ولمن يشتغل بالسنة النبوية المحدث وقيل بينهما عموم وخصوص مطلق فكل حديث خبر من غير عكس واما الاثر بفتحتين والمثلثة فهو على الاصح الاحاديث مرفوعة كانت او موقوفة وبعض الفقها الخراسانيين قصره على الثاني وعلى الاصح فهو ما اضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم او الى صحابي او الى من دونه قولا او فعلا او تقريرا او صفة فاختيار التعبير بالخبر لا يخفى وجهه ولا اشكال ولا اخفا ان الاحاديث الواردة في باب القضا والقدر وكون الكائنات بتقدير الله تعالى ومشيئته متواترة المعنى وان كانت تفاصيلها احادا كما جا عن علي رضي الله عنه وصح ذلك بنقل الثقات مثل البخاري ومسلم وغيرهما وان وقع في بعضها اختلاف رواية في بعض الالفاظ ففي مسلم عن يحيى بن يعمر قال كان اول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني فانطلقت انا وحميد بن عبد الرحمن الحميري حاجين او معتمرين فقلنا لو لقينا احدا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالناه عما يقول هولا في القدر فوفق لنا عبد الله بن عمر بن الخطاب داخلا المسجد فاكتنفته انا وصاحبي احدنا عن يمينه والاخر عن شماله فظننت ان صاحبي سيكل الكلام الي فقلت ابا عبد الرحمن انه قد ظهر قبلنا ناس يقرون القران ويتقفرون او يتقعرون او ينقعرون او يتقفون العلم وذكر من شانهم وانهم يزعمون ان لا قدر وان الامر انف فقال اذا لقيت اولئك فاخبرهم اني بري منهم وانهم برآ مني والذي يحلف به عبد الله بن عمر لو ان لاحدهم مثل احد ذهبا فانفقه ما قبل الله منه حتى يومن بالقدر ثم قال حدثني ابي عمر بن الخطاب قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم اذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه اثر السفر ولا يعرفه منا احد حتى جلس الى النبي صلى الله عليه وسلم فاسند ركبتيه الى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه وقال يا محمد اخبرني عن الاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتوتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا قال صدقت قال فعجبنا له يساله ويصدقه قال فاخبرني عن الايمان قال ان تومن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وتومن بالقدر خيره وشره قال صدقت قال فاخبرني عن الاحسان قال ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك قال فاخبرني عن الساعة قال ما المسئول عنها باعلم من السائل

قال

قال فاخبرني عن اماراتها قال ان تلد الامة ربتها وان ترى الحفاة العراة العالة رعا الشا يتطاولون في البنيان قال ثم انطلق فلبثت مليا ثم قال لي يا عمر اتدري من السائل قلت الله ورسوله اعلم قال فانه جبريل اتاكم يعلمكم دينكم وفي غيره روى ابو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج ادم وموسى فقال موسى يا ادم انت ابونا اخرجتنا من الجنة فقال ادم يا موسى انت الذي اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده تلومني على امر قدره الله علي قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج ادم موسى ومنها ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يومن عبد حتى يومن باربعة يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله بعثني بالحق ويومن بالبعث بعد الموت ويومن بالقدر خيره وشره ومنها ما روى عمر رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شي بقدر حتى العجز والكيس ومنها ما روى حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته ومنها قوله عليه الصلاة والسلام ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه ان شا ان يقيمه اقامه وان شا ان يزيغه ازاغه وعن جابر رضي الله عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل له يا رسول الله اتخاف علينا وقد امنا بك وبما جيت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار الى السبابة والوسطى يحركها وبالجملة فالاحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة والمسئلة بين المحققين بالخلاف شهيرة ولما وقع في بعض جزئيات الجائز العقلي نزاع بين العقلا وهي من مسايل الاعتقاد شرعا وبيانه بعد ما منه الرؤية نبه عليه بقوله ومنه اي ومن جزئيات الجائز عقلا عليه تعالى بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع ان ينظر تعالى بالبنا للمفعول اي ان تتعلق به رؤية الرائي ما لم يرده برهان عن ذلك وقوله بالابصار جمع بصر بمعنى المحل الذي خلق الله تعالى فيه الابصار بطريق جري العادة عنه وجود شرطه او القوة المخلوقة فيه لله تعالى كذلك غير محل النزاع بين المختلفين فان اهل السنة رضي الله عنهم ذهبوا الى ان الله تعالى يجوز ان يرى والمومنون في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق واما لها المعتزلة قال المشبهة والكرامية لا يرى الا في جهة ومكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا لنا في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج بالمرئي او حالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوقه ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاولين فنسميه الرؤية

مخصوصة

بمعنى الانكشاف التام بالبصر ولا يتعلق عادة الا بما هو في جهة ومكان ومسافة
فهل مثل هذه الحالة الادراكية يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات
الله تعالى منزها عن الجهة والمكان فانكره من عدا اصحابنا واجازه الاصحاب ولم
يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات
ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى اثبات الامكان اولا والوقوع
ثانيا فان قلت هلا اكتفى الاصحاب عن ادلة الامكان بان الاصل في الشيء
سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يتصد عنه الضرورة او البرهان فمن ادعى
الامتناع فعليه البيان قلت لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال
الارشادي دون المناظرة والمحاجة مع الخصوم فان قيل المعول عليه من دليلي
الامكان ايضا سمعي لان احدى مقدمتيه وهي ان موسى عليه الصلاة والسلام
طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما تثبت بالنقل دون العقل
فلا يصلح حجة للمحاجة مع الخصم قلت اما انه نقلي فنعم واما انه لا يصلح للمحاجة
مع الخصم فممنوع لانه قطعي لوروده في المتواتر فلا نزاع في امكانه بل النزاع في وقوعه
لذلك فان قلت فما حجة الاصحاب على امكان الرؤية وما قيل فيها قلت حجتها
عليه بدليل سمعي وعقلي اما الاول فسياتي واما الثاني فتقريره انا نرى بحكم الضرورة
الجواهر كالاجسام والاعراض كالاضواء والالوان والاكوان باتفاق الخصوم في الجملة
او نحكم البتة لا على رؤية القبيلين بانا نميز بين نوع ونوع من الاجسام كالشجر
والحجر ونوع ونوع من الالوان كالسواد والبياض من غير ان يقوم شيء منها بالة
الابصار على ما ذهب اليه صاحب التبصرة وعلى كل حال لما صحت رؤيتهما وهي مشترك
بينهما ولا بد للحكم المشترك من علة تامة مشتركة لزم ان تكون لها علة لامتناع الترجيح
بلا مرجح وان تكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما تقرر من امتناع
تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ
لا رابع يشترك بين القبيلين والحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم او عن
الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل
للعدم في العلية فتعين الوجود اذ صحة الرؤية امر يتحقق عند الوجود وينتفي
عند العدم والدوران امارة العلية وهو مما يشترك فيه الواجب وغيره فلزم صحة رؤيته
تعالى من حيث تحقق علة الصحة التي هي الوجود فيها وهو المطلوب فان قلت
ما المراد بالعلة هنا قلت فهم الاكثرون ان المراد بها هاهنا ما يصلح متعلقا للرؤية
وقابلا لها ولا يخفى لزوم كونه وجوديا على هذا وهو الحق وعليه يبتني اندفاع كثير
مما اعترض به على هذا الدليل وهو وجوه الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر
اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري

ووجه

189

صحة

ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني ان
رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الاخر فلم لا يجوز ان يعلل
كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين
كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة ووجه اندفاعه ان متعلق
الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما
يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء من بعيد ولا ندرك منه الا هوية ما دون
خصوصية كونه جوهرا او عرضا فرسا او انسانا ونحو ذلك بل ربما نرى زيدا بان
يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض
ثم بعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته الخاصة قد نقدر على تفصيله الى
ما فيه من الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما
سئلنا عنها وان استقصينا في ذلك بل نعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية
المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا يعين كون علة صحة الرؤية
مشتركة بين الجوهر والعرض لا ان الوجود هو المرئي بالذات قال السعد وفيه نظر لجواز
ان يكون متعلق الرؤية هو الجسمية او ما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار
خصوصية انتهى وفيه نظر اخر ونقول مفهوم الهوية امر اعتباري لا تحقق له
في الاعيان فكيف تكون متعلقا للرؤية بل متعلقها ليس الا خصوص المرئيات
ولا يلزم ان يكون كل ادراك حاليا لان يتوصل به الى تفصيل المدرك الى ما فيه من الجواهر
والاعراض بل قد يكون اجماليا متعلقة بجملة المدرك من حيث هو مدرك وليس هذا
راجعا لنظر السعد قبله خلافا لمن وهم في ذلك كما بينته في تعليقات الزوائد الثالث
بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب
لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان تكون خصوصية الجوهرية او
العرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعا عنها ووجه اندفاعه ان صحة
رؤية الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية ضروري بل لا معنى لصحة
رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها على
ان مجرد تجويز كون الخصوصية شرطا او مانعا لا يكفي هنا بل من ادعى ذلك فعليه
الاثبات على ما هو قانون البحث وقد اعترض على هذا الدليل ايضا بوجوه
اخر اولها منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شيء عين حقيقته
ولا خفاء في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل
حقيقة الفرس وجوابه ما مر في مبحث غاية الوجود لذيه ثانيها الاسر
ان الاعتراض يرد على الاشعري الزاما ما دام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق
ان الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه ضروري وثانيها انه يلزم على ما ذكرتم

صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدر والارادات
وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والجواب منع
بطلانه وانما لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري العادة بان الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها
لا بناء على امتناع ذلك وما ذكره الخصم مجرد استبعاد غير مستند الى دليل فلا يسمع وثانيها
نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض والمشترك بينهما
يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو محال والجواب
انها امر اعتباري محض لا يقتضي علية اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وتنتفي
عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ها هنا علة لان المانع من ذلك
في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة
الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي تنبيه قد ظهر من كون المراد
بالعلة ها هنا متعلق الرؤية ان المرئي من كل شيء وجوده وقال الرازي التزم بعض
اصحابنا ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة
وهذه مكابرة لا نرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية
ولما تمسكت المعتزلة على نفي الرؤية بشبه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية
وبعضها وقوعها ذكرت اصول العقلية ثلاثة اولاها وهي اقواها شبهة المقابلة
وتقريرها ان يقال لو كان تعالى مرئيا لكان مقابلا للرائي اما حقيقة كما في الرؤية بالذات
او حكما كما في الرؤية بالمرآة على ان الحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان المرئي بالمرآة هو
الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة لا حاملة الصورة كالوجه مثلا وادعوا في
لزوم المقابلة الضرورة وفرعوا على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو كان مرئيا لكان
في جهة وحيز وهو محال ولكان جوهرا او عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية
عرض ولكان اما في الدنيا او خارج الدنيا او فيهما ولكان في الجنة او خارج الجنة او فيهما
اذ لا تعقل الرؤية ان لم يكن فيه ولا خارجه لانتفاء المقابلة ولكان المرئي اما كله فيكون
محدودا متناهيا او بعضه فيكون متبعضا متجزيا وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق
بالصفات ولا فساد في ان يكون المعلوم كلها او بعضها ولكان اما على مسافة من الرائي
فيكون في حيز وجهة او لا فيكون في العين او متصلا بها ولكان رؤية المؤمنين اياه
اما دفعة فيكون متصلا بجنب كل واحد بتمامه فيتكثر او لا بتمامه فيتجزى او منفصلا
عنها فيكون على مسافة فاما على التفاوت مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب
بالنسبة الى البعض ولكان رؤيته اما مع رؤية شيء آخر مما في الجنة فيكون في جهة
مزدوجة ان رؤية الشيء دفعة لا تعقل الا كذلك وان لا معها فيكون بانحو ما هو
في الدارين مرئيا وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائط الرؤية وحديث غلبة شعاع انه
المذهبين انما يصح في الاجسام والجواب المقوم عنها بان لزوم المقابلة والجهة ممنوع

وانما

وانما الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء ولاي شيء شاء ودعوى الضرورة فيما نازع
فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لان
الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية واما بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط
واللوازم اشار الى ذلك الجواب بقوله لكن النظر بمعنى الادراك ان لم يكن خاصة البصر
حاصلا للرائي بلا كيف اي تكيف للمرئي من مقابلة وجهة ومسافة مخصوصة والحاصل
به بل يجب تجرده عنه فالمراد بالمخالفة في الكيف وجوب خلو رؤية الواجب تعالى
عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية
او الرائي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهمه ارباب الجهالات فيعترضون
بان الرؤية فعل من افعال العبد او كسب من اكسابه فبالضرورة تكون واقعة
بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة العين لا بد ان يكون كيفية من الكيفيات
فنحصر بنوع بان يقال نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة
لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري وثانيها شبهة
الشعاع والانطباع وهي ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي واما بانطباع
الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى
ظاهر الامتناع فيمتنع رؤيته والجواب ان هذا انما يتوجه على مذهب الفلاسفة
فانهم بعد اتفاقهم على ان معنى الرؤية تأثر الحدقة بسبب ارتسام صورة المبصر فيها
اختلفوا على قولين اصحهما ان المدرك لنا نفس المثال المنطبع وهو الشيء الحاصل
لما في الخارج اعني الخارجي عند المحاذاة وثانيهما ان المدرك لنا عين ذلك الشيء بواسطة المثال
المنطبع في الرطوبة الجليدية المؤدية الى الحس المشترك ومذهب اهل السنة ان السمع
والبصر ادراكات لا يتوقف الا على وجود محل يقومان به واختصاص بعض الاشياء
بالادراك في ضمننا انما هو باجراء الله عادته بخلق ذلك فيها على ما حقق في بحث القوى
ولو سلم فانما هو في الشاهد دون الغائب اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية
فظاهر واما على تقدير اتفاقهما فلجواز ان يتبع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة
وثالثتها شبهة الموانع وهي انه لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الان لسليم الحاسة
في الدنيا والاخرة فلزم ان نراه الان وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني
بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه
اللزوم انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية
لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر او اللطافة او القرب او البعد وحيلولة
الحجاب الكثيف او الشعاع انما يجب لضعف العين انما يشترط في ابصارنا في رؤية
الاجسام والاعراض فعنه يحصل الا شرائط لو لم يجب الرؤية لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة لا نراها لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها او لتوقفها على شرط آخر وهذا

الممكنة

قطع البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور
فليس قطع البطلان بل قطع الصحة والشرطية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية
بمنزلة قولنا لو لم يجب الروية عند تحقق الشرايط لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه
عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفايها فاللازم ممنوع فان
انتفاها من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الياقوت وبحر من
الزيبق ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفايها وان كان ثبوتها من
الممكنات دون المحالات وليس الجزم مبنيا على العلم بانه يجب الروية عند وجود
شرايطها لحصوله من غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل به كما سلفنا وجوب الروية
عند تحقق الشرايط المذكورة في حق الشاهد لكن لا نسلم وجوبها في الغايب عنه
لجواز ان تكون الرويتان مختلفتين في الماهية فتختلفان في اللوازم
او تكون روية الخالق مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة لا يخلقها الله تعالى
الا في الجنة في بعض الاوقات كما اشار اليه حجة الله في الارض مالك بن انس
رضي الله عنهما ثم لا يخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من ان العينين اعني
الدنيويتين والاخرويتين لما كانتا مثليين لزم تساويهما في الاحكام واللوازم والشروط
وان الشروط والموانع يجب ان تكون منحصرة فيما ذكرنا لانه ولان القطعي دلالة اذا قيل
ان لنا هناك من بيا امرءا لا نرى ذلك لانتفاء بعض ما ذكر من الشرايط وانتفا الموانع الا انه لا يرى
شرط او تحقق مانع غير ذلك فيحمل نقطع ببطلانه واعترض الامام على بطلان انحصار
الشرايط فيما ذكروه بوجهين احدهما وبناه على قاعدة المتكلمين اعني تركب الجسم
من اجزاء لا تتجزى انا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا وما ذلك الا لروية بعض
اجزائه دون بعض مع استوا الكل في الشرايط المذكورة فلولا اختصاص البعض
بشرط وارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما انا نرى ذرات الهبا عند اجتماعها
ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرايط المذكورة في الحالين فعلنا اختصاصها
حالة التفرق بانتفاء شرط او وجود مانع لا يقال بل ذلك لانتفا شرط الكثافة وتحقق
مانع الصغر لانا نقول مختبية يكون روية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى
اليها وهو دور واجيب عن الاول بمنع التساوي فان اجزاء الجسم متفاوتة في
القرب والبعد من الحدقة فلعل البعض منها يقع في حد البعد المانع من الروية
بخلاف البعض وعن الثاني بانه دور معية لا دور تقدم ثم اشار الى الجواب
عن اقوى الشبه السمعية التي تمسكت بها المعتزلة على امتناعها وهو قوله تعالى
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والتمسك به من وجهين احدهما
وهو الذي تعرض لجوابه تقريره ان نفي ادراكه تعالى بالبصر وارد مورد التمدح مدرج في
اثنا المدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى محال وهذا الوجه
يدل

السلب

يدل على نفي الجواز وعنه اجوبة منها انه لو سلب عموم الابصار وكون الكلام لعموم
فلا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الروية في الدنيا جمعا بين الادلة
وادرد عليه ان هذا تمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والاخرة ولا يزول ودفع بان امتناع
الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول لحدوثها
والروية من هذا القبيل فقد يخلقها الله تعالى في البعض وقد لا يخلقها ثم لو سلم
عموم الاوقات فغايته الظهور والرجحان ولعله انما يعتبر في العمليات دون
العلميات ومنها ما تعرض له بقوله والنظر بمعنى الانكشاف التام بحاسة البصر
الحاصل للرائي بلا انحصار للمرئي ولا احاطة بجوانبه وحدوده ومنها بالكنه والوقوف على
حقيقته كما هو محمل الاية الشريفة وحاصله انا لا نسلم ان الادراك بالبصر في الاية
الكريمة هو مطلق الروية بل هو روية مخصوصة وهو ان تكون على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي او حقيقته البلوغ والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته
ولهذا يصح رايت القمر وما ادركته بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح وما رايته فيكون
اخص من الروية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفي الادراك على
هذا نفي الروية ولا من كون نفيه مدحا كون الروية نقصا واستدل الامام بان قولنا
ادركت القمر ببصري وما رايته متناقض انما نفيه ما ذكرنا لا ما ذكروا ونقلهم اياه من ايمة
اللغة افتراء فان ادراك الحواس مستفاد من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة
عرفية فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة فان قلت فان كان الادراك ما ذكرتم فهو
مستحيل في حق الباري تعالى لم يكن لقوله تعالى لا تدركه الابصار فايدة ولا الفوائد
وهو يدرك الابصار صحة قلت اما فايدته فالتمدح بتنزهه عن سمات الحدوث
والنقصان من الحدود والنهايات واما ادراكه فعبارة عن رؤيته اياها او علمه بها
تعبيرا عن اللازم بالملزوم ومنها ان النفي ادراك الابصار ولا نزاع فيه والنزاع في ادراك
المبصرين ولا دلالة على نفيه وهذا ينسب الى الاشعري وضعفه ظاهر لما ياتي بيانه من
انه شايع ادراك البصر والادراك به ولان جمع الاشياء كذلك اذ المربيات منها انما يدرك
المبصرون للابصار فلا تمدح في ذلك بل لا فايدة اصلا الا ان يراد ان ادراك
الابصار هو الروية بالجارحة على طريق المواجهة والانطباع فيكون نفيه تمدحا
وبيانا لتنزه الباري تعالى عن الجهة ولا يستلزم نفي الروية بالمعنى المتنازع
فيه وانه يتوقف المخوض فيه وتفرعه على تقديم مقدمة وهي ان ادراك البصر
عبارة شايعة في الادراك بالبصر من باب اسناد الفعل الى الالة وان الادراك
بالبصر هو الروية بمعنى اتحاد مفهوميهما او تلازمهما بشهادة النقل عن ايمة اللغة
والتتبع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما ونفي الاخر مثل ادركت القمر ببصري
وما رايته ان الجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق

الفرق بين سلب العموم وعموم السلب

وانه

باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء
اذا وقع في حيز النفي سيتعمل لسلب العموم مثل ما قام العبيد كلهم ولم اخذ الدراهم كلها
كما يستعمل لعموم السلب لقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين ولا تطع الكافرين
والمنافقين وكذلك صريح كله كل مثل لا ينفلح كل احد ولا اقبل كل دراهم ومثل والله لا يحب
كل مختال فخور ولا تطع كل حلاف مهين وتحقيقه انه ان اعتبرت النسبة الى الكل اولا
ثم نفي فهو لسلب العموم وان اعتبر النفي اولا ثم نسب الى الكل فهو لعموم السلب وكذلك
جميع القيود حتى ان الكلام المشتمل على نفي وقيد قد يكون لنفي التقييد وقد يكون لتقييد
النفي مثل ما ضربته تاديبا اي بل اهانة سلب للتعليل والحال للفعل وما ضربته
اكراما له اي تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب والحال للنفي وما جاءني راكبا اي بل
ماشيا نفي للكيفية وما حج مستطيعا اي ترك الحج مع الاستطاعة تكييف للنفي وعلى
هذا الاصل يبتني ان النكرة في سياق النفي انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاء رجل
لا بالنفي مثل قوله [illegible] لا تحسبن الله [illegible] وان اسناد الفعل المنفي الى
غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفي الاسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه
ومجازا اذا قصد اسناد النفي مثل ما نام ليلي وما صام نهاري وما ربحت تجارته
بمعنى سهر وافطر وخسر وكذا ما ليلي بنائم وان كان ظاهرا على نفي الاسناد لان
المعنى ليلي ساهر وان تعلق النهي فقد يكون قيدا للمنهي مثل لا تقربوا الصلاة
وانتم سكارى وقد يكون قيدا للنهي اي طلب الترك مثل لا تكفر لتدخل الجنة ومثل
وما هم بمؤمنين لتأكيد النفي لا للنفي للاختصاص وا غير الله اعبد للاختصاص لا للانكار
دون العكس اذا علمت هذا فاعلم ان الاثبات ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون
سببا لمضمون الجزاء فقد يكون سببا لمضمون الاخبار به والاعلام كقوله تعالى وما
بكم من نعمة فمن الله وان تعلق الامر كما يكون قيدا للمطلوب فقد يكون قيدا للطلب
مثل صل لانها فريضة وزك لانك غني مال السعد وهذا اصل كثير الشعب غزير الفوائد
يجب التنبه له والتحفظ عليه ولم ينبه القوم عليه بما ينبغي فلذا اشرنا اليه انتهى
ان فتقول قد اخبر الله سبحانه وتعالى في هذه الاية بانه لا يدركه احد في المستقبل على
سبيل عموم السلب وشمول النفي فلو جاز ان يراه المؤمنون في الجنة لزم الخلف
في خبره تعالى وهو محال واجـب [illegible] كونه من سلب العموم ونفي الشمول
على ما هو معنى السلب الجزئي لا من عموم السلب وشمول النفي على ما هو معنى
السلب الكلي فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد بل بانه لا يراه كل احد والامر كذلك
لان الكفار لا يرونه ورد بانه حمل للاية على القليل فان كون الجمع المعرف باللام مع
النفي لعموم السلب هو الذي يجيء في الاستعمال حتى لا يكاد يوجد مع كثرته في التنزيل
الا بهذا المعنى وهو للاية بهذا المقام لانه ابلغ في اثبات صفات العزة والعظمة

بلغ

وانعد

وانعد في مقابلة اثبات ادراكه تعالى لكل فرد فرد من الابصار وسلب ادراك كل فرد فرد
من الابصار له تعالى واجيب بانا سلمنا ان الاية من باب عموم السلب لا سلب العموم
كما هو الكثير لكن لا نسلم دلالتها على عموم الاوقات والاحوال بل على عموم الاشخاص
اذ هي سالبة كلية مطلقة لا دائمة على ما اختاره الآمدي والقرافي والاصفهاني من ان
العام في الاشخاص مطلق في الاحوال والاوقات والامكنة ورد بانه خلاف التحقيق كما
بينه ابن دقيق العيد والذي حققه التقي السبكي ان عموم الاوقات والاحوال مستفاد من
عموم الاشخاص لزوما لا وضعا وجرى عليه ولده في جمع الجوامع وعليه فالجواب
ان الرؤية عندنا خلق الله تعالى واختياره وانما خلقها في الاخرة نعم مضى حديث
الرؤية المتواتر النص على وقوعها في الاخرة وقامت الادلة على انتفائها في الدنيا كقوله
صلى الله عليه وسلم واعلموا ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت رواه مسلم [illegible]
ونحوه من الاحاديث التي دلت على تخصيص عموم الاوقات بما عدا الاخرة فان قلت
فما الجواب المرضي عن الاية قلت ما اشار اليه في المتن ولهذا اقتصر عليه ولله الحمد
وستسمع في الاية كلاما اخر ان شاء الله تعالى هذا ومن شبه المعتزلة السمعية ان الله
تعالى خاطب موسى عليه الصلاة والسلام عند سؤاله الرؤية بقوله تعالى لن تراني
وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل التأبيد فتكون نصا في ان موسى عليه الصلاة
والسلام لا يراه في الجنة او على سبيل التأكيد فتكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في مثله عموم
الاوقات واذا لم يره موسى عليه الصلاة والسلام لم يره غيره اجماعا والجواب ان
كون الكلمة للتأبيد لم يثبت ممن يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتأكيد وان ثبت
بحث لا يمنع الاستثنائية لكن لا نسلم دلالة الكلام على عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا ولو
سلم الظهور فلا عبرة به في العمليات سيما مع ظهور قرينة الخلاف وهو وقوعه جوابا
لسؤال الرؤية في الدنيا على انه لو صرح بالتأبيد وجب الحمل على الرؤية في الدنيا توفيقا
بين الادلة ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء وتقرير دلالتها ان الاية سيقت لنفي ان يراه احد
من البشر حين يكلمه الله تعالى فكيف في غير تلك الحالة اذ قد نزلت حين قالوا لمحمد
صلى الله عليه وسلم الا تكلم الله وتنظر اليه كما كلمه موسى ونظر اليه فقال لم ينظر
اليه موسى ونزلت فالمعنى ما صح لبشر ان يكلمه الله الا كلاما خفيا بسرعة في المنام
او الالهام او صوتا من وراء الحجاب كما كان لموسى عليه الصلاة والسلام او على لسان ملك
كما هو الشائع الكثير من حال الانبياء عليهم الصلاة والسلام والجواب منع ذلك
بل انما سيقت الاية لبيان انواع تكليم الله تعالى البشر والتكلم وحيا اعم من ان يكون
مع الرؤية او بدونها بل ينبغي ان تحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله او من
وراء حجاب عطفا عليه فتنبه له اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية تمثيلا لحال

من اصحب يجاب ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية ونزولها فيما ذكر لوجب حملها على
الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة وجريا على موجب القرينة اعني سبب النزول وقوله
تعالى وحيا حض على المصدر ومن وراء حجاب صفة لمحذوف اي كلاما من وراء حجاب
او يرسل عطفا على وحيا باضمار ان والارسال نوع من الكلام ويجوز ان تكون الثلاثة
واقعة موقع الاحوال ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سوال الرؤية استعظمه
استعظاما شديدا او استنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا لقوله تعالى
وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم
وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا
من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم
فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما
يشعر به سياق الكلام ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب من السماء مع انه
من الممكنات لا الممتنعات والا لمنعهم موسى عليه الصلاة والسلام عن ذلك كما فعل حين
سالوه ان يجعل لهم الهة فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا
كما في تجريبه او لطلبهم اياها في الدنيا لا لامتناعها بل لانهم طلبوا وقوعها على طريق الجهة
والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض فان قلت قوله تعالى حكاية
عن موسى عليه الصلاة والسلام تبت اليك يدل على امتناع المسؤول فيه حيث عد
سواله ذنبا منه مقتضيا من التوبة قلت ممنوع جاز ان يكون معناه التوبة
عن الجراة والاقدام على السوال بدون الاذن او عن طلب وقوعها في الدنيا وان كانت
ممكنة اذ الامكان لا يستلزم الوقوع وستعرف ما فيه ان شاء الله تعالى وقوله للمؤمنين
متعلق بينظر لتضمنه معنى الانكشاف على ما مر اي يرون الجانب العقلي انكشافه تعالى
بحاسة البصر انكشافا تاما لكل فرد فرد ممن مات محكوما باتصافه بالايمان والتصديق
الشرعي وهذا الحكم منطوقا ومفهوما مجمع عليه في الجملة وان كان في بعض جزئياته
اختلاف من ذلك الملائكة هل يرونه تعالى في الاخرة ذهب عز الدين بن عبد السلام
الى انهم لا يرونه تعالى فيها متمسكا بان قوله تعالى لا تدركه الابصار عام خص
منه المؤمنون فبقي على عمومه في غيرهم ونقله عنه جماعة من المتأخرين ولم يعتمد
بنكر والحق انهم يرونه كما نص عليه الاشعري وتابعه على ذلك البيهقي وابن القيم
والبلقيني وهو الارجح بلا شك ومن ذلك مؤمنوا الجن فان صاحب آكام المرجان
والبلقيني بعد ان حكيا مقالة ابن عبد السلام في الملائكة والجن اولى بالمنع منهم زاد
البلقيني وقد يتوقف في الاولوية لان الامانة في الجن بسطها موسى التغليب وجنح
الجلال السيوطي الى ان الجن تحصل لهم الرؤية في الموقف مع سائر الخلق قطعا وتحصل
لهم

لهم في الجنة في وقت ثابت بحيث يقطع بذلك لكن باحتمال راجح واما انهم يساوون الانس
في الرؤية في كل جمعة فالظاهر خلافه ومن ذلك النساء من هذه الامة وللمذاهب
فيهن ثلاثة احدها لا يرينه لقصرهن في الخيام ولعدم تصريح الاحاديث برؤيتهن
والثاني يرينه اخذا من عمومات النصوص الواردة في الرؤية والثالث انهن
يرينه في الاعياد فانه تعالى يتجلى فيها تجليا عاما فيرينه في مثل هذه الحالة دون غيرها
وهذا القول جزم به الجلال السيوطي وقال انه الى نظائر كثيرة وهذا القول يحتاج
لدليل خاص وسيأتي له تتمة ومن ذلك مؤمنوا الامم السابقة وفيهم احتمالات لابن
ابي جمرة وقال ان الاظهر تساويهم لهذه الامة في الرؤية والله اعلم ومن ذلك
الكفار والمنافقون قال النووي الرؤية مختصة بالمؤمنين واما الكفار فلا يرونه سبحانه
وتعالى وقيل يراه منافقو هذه الامة وهذا ضعيف والصحيح الذي عليه جمهور اهل
السنة ان المنافقين لا يرونه كما لا يراه باقي الكفار باتفاق العلماء قلت في حكاية
الاتفاق نظر فقد ذهب قوم من اهل السنة الى انهم يرونه تعالى ثم يحجبون بعد
ذلك فيكون عليهم حسرة قال الجلال وله شواهد ورويناها عن الحسن البصري قال
ابن الفاكهاني والمعول عليه عدم رؤيتهم لقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
ولان رؤيته تعالى من اعظم الكرامات والتشريف ولذلك انها تقع منه تفضلا تعالى
لا في مقابلة عمل البتة كما نبه عليه شيخ شيخنا اللقاني في حواشيه والكافر ليس اهلا
لذلك وفي دليله ما بينته في تعليق الزوائد وبالجملة ان حمل كلام الحسن على الرؤية في
الجنة لا كلام في خروجهم وان حمل على الاطلاق خرجنا على كلام ابن الفاكهاني لا على
ما جزم به الجلال كما انه ان اراد بالمؤمنين من كلف بالايمان ومات عليه كان ساكتا
عن الملائكة بناء على ما قاله بعضهم من انهم على القول بتكليفهم لم يكلفوا بالايمان لانه
فيهم ضروري ولا تكليف الا بفعل اختياري وان اراد من مات متصفا به كلف به
اولا دخل المؤمنون من الجن والامم السابقة والصبيان والبله والمجانين الذين لم
عليهم البلوغ وهم مجانين وما كذا كذلك بل وبعض اهل الفترة على ما مر بيانه وقد
اتفقوا على ان سائر الحيوانات غير من ذكرنا الانزاء لهذه العلة تتمات الاولى
محل الرؤية الجنة من غير خلاف قاله ابن ناجي واما رؤيته في عرصات القيامة
ففي السنة ما يقتضي وقوعها للمؤمنين فيها قلت وهو الصحيح وقال غيره
ولا نص فيها والعقل يجوزها والفاظ السنة فيها محتملة وقال الجلال رحمه الله
في تحفة الجلساء ورؤية الله تعالى يوم القيامة في الموقف حاصلة لكل احد بلا نزاع
واما الرؤية في الجنة فاجمع اهل السنة على انها حاصلة للانبياء والرسل والصديقين
من كل امة ورجال المؤمنين من البشر من هذه الامة واختلف في من عداهم من
ما سر تفصيله قلنا مثل ما قلت وما قاله هو الحق لاستقلال السنة به ولا تفي بقول

من حال لا ينحط فيها الى ثم ووقت الرؤية قال الحافظ ابن رجب كل يوم كان للمسلمين عيدا
في الدنيا فانه عيد لهم في الجنة يجتمعون فيه على زيارة ربهم ويتجلى لهم فيه ويوم الجمعة
يدعى يوم المزيد في الجنة ويوما الفطر والاضحى يجتمع اهل الجنة فيهما للزيارة وورد
مشاركة النساء للرجال فيهما في الرؤية كما كن يشهدنهما معهم في الدنيا دون الجمع
هذا حال عوام اهل الجنة قال الجلال كما يشهد له ما اخرجه الدارقطني عن انس قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان يوم القيامة رأى المؤمنون ربهم عز وجل فأحدثهم
بالنظر اليه كل جمعة ويراه المؤمنات يوم الفطر ويوم النحر قال الجلال وان استثنى ازواج
الانبياء وبناتهم وسائر الصديقات فاقول انهن يرين في غير الاعياد ايضا خصوصية
لهن كما اختص الصديقون كابي بكر وعمر بمزية في الرؤية ليست لغيرهم واما خواص
كل الرجال والانبياء ففي كل يوم يرون ربهم بكرة وعشيا تتمة ما قلناه ونقلناه من اختلاف
احوال اهل الجنة وتفاوت مقاماتهم في الرؤية هو الصحيح الموافق لاقوال ساداتنا اهل
السنة وفي حديث ابن عمر اكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشيا وذكر
صاحب التذكرة في باب سلام الله على اهل الجنة من كتاب الرؤية الى ما حاصله انهم
برؤيته في الموقف ثم يحجبون الى ان لا يبقى في النار رجل يدخل الجنة احد فيؤذن لهم
فيزورونه في الجنة ثم لا يحجبون بعد ذلك اصلا وان كان منهم رجوع الى محل السعود وبلذاتهم
وتمتعاتهم التي اعدها الله لهم فيها فهم مشاهدون بمعنى انهم لا ساتر لهم عنه وان
جذبتهم الطبايع البشرية بخلقه تعالى وتمكينه الى ما الفوا بها فيكونون في كل حال
مشاهدين وبكل جارحة ناظرين فلا يكونون بالحجبة موصوفين ولا بالغيبة
متصفين واستوضح ذلك بما حكي عن قيس مجنون ليلى انه قيل له ندعو لك ليلى
فقال هل غابت عني فتدعى فقيل اتحب ليلى فقال المحبة ذريعة الوصلة وقد
وقعت الوصلة فانا ليلى وليلى انا انتهى ولولا طول لفظه لاوردناه فان قلت هل
سبقه الى ما ذهب اليه احد او وافقه من بعده احد قلت لا اعلم احدا من تأخر
عنه ولا من تقدم عليه وافقه على نفي دوام المشاهدة بعد الرؤية في الجنة لكنه
نقل في احزاب المزيد بعد الباب المشار اليه عن ابي يزيد البسطامي انه قال
ان لله تعالى عبادا لو حجبهم في الجنة ساعة لاستغاثوا من الجنة ونعيمها كما يستغيث
اهل النار من النار وعذابها ولا دلالة فيه على العموم كما ترى والله اعلم وهنا تنبيه
مهم وهو ان عبارة القرطبي التي نقلناها قبيل ان اهل الجنة ينظرون بكل جارحة وبكل
بكل جزء من اجزاء ابدانهم وقد تفحصت عن ما يوافق ما قاله حتى وقفت على
لشيخ مشايخنا سيدي عبد الوهاب في القواعد الكشفية حيث نقل فيه عن بعضهم
ان رؤية العبد لربه في الجنة تكون بجميع الاجزاء البدنية وعن بعضهم انها تكون بجميع
اجزاء الوجه ورجح الاول بعضهم واختاره هو فيها وعليه يتنزل قول المنتخب يراه المؤمن
بابصارهم

بابصارهم اقتصارا على ما هو آلة الرؤية عادة وبيان لما هو المألوف ولما استدل القوم
على جواز الرؤية وامكانها عقلا بوجه عقلي وقد مر ما فيه من الضعف وان
عول عليه الاشعري والقاضي وسمعي وهو المعول عليه عند المحققين وابي منصور
الماتريدي وكان السمعي منقسما الى الكتاب والسنة والاجماع وكان الكتاب مع كونه
الاصل في جميع السمعيات في محل النزاع مع الخصوم غير انه يحتمل الوجوه من الدلالة تعرض
له مقتصرا على اظهر وجوه الاستدلال منه بقوله ممكنا بجواز الرؤية وامكانها عقلا
اذ اي لانها في التعليل كما هو احد استعمالاتها لا ظرف بوجود امر جائز عقلا وهو
استقرار الجبل علقت اي علقها الله تعالى عليه في الدنيا حين سأله كليمه موسى عليه
الصلاة والسلام بقوله رب ارني انظر اليك بقوله ولكن انظر الى الجبل فان
استقر مكانه فسوف تراني الاية وتقريبه انه اشارة الى قياس حذفت كبراه
تقريره ان الله تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة وكل
ما علق على الممكن لا يكون الا ممكنا لان معنى التعليق الاخبار بان المعلق يقع على
تقدير وقوع المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير فلو لم يكن ممكنا لزم
الخلف في خبره تعالى واعترض على هذا الاستدلال بوجوه احدها انا لا نسلم
انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون ليكون ممكنا بل عقب النظر
بدلالة الفاء وذلك حال تزلزله واندكاكه ولا نسلم امكان استقراره حينئذ واجيب
بان الاستقرار حال الحركة ممكن ايضا بان يحصل السكون بدل الحركة لان الامكان الذاتي
لا يزول وهذا صح جعله دكا فانه لا ينافي جعله دكا الآني يجوز ان لا يكون دكا
وان المحال هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس
واجتماعهما محال وما يقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع فمسلم لكن ليس
هو المعلق عليه وان اريد المتعقب بالمعية فممنوع فان قيل قد يعلم الامكان الاعم وهو
الذاتي مستلزما للاخص وهو الاستقبالي قلت العموم والخصوص بينهما انما
هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتي ممكن ابدا وقد يقال في الجواب
انه علقها على استقرار الجبل حيث هو من غير قيد وهو ممكن في نفسه ويرد عليه
انه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها الا ان يقال المراد استقرار الجبل
حيث هو لكن في المستقبل وعقب النظر بدليل الفاء وانه قد لابد والسكون السابق
او اللاحق كان قيل بعد التنبيه والتي وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط
قلت ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط
التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة واخر ما يتوقف عليه الشيء وما جعل علة له
الملزوم لما علق عليه وثانيها ان ليس القصد هنا الى بيان امكان الرؤية او
امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه وورد بان المدعى لزوم

الاتيان قصدا ولم يقصد وقد ثبت ذلك بما انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط
وهو الرؤية في المستقبل فانتفت ابدا بتساوي الازمنة فكانت محالا وهذا في غاية
الفساد ولا يجب ان التعليق بالجائز انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع
المشروط عند وقوع الشرط واما اذا كان القصد الى الاقناط الكلي عن وجود المشروط
بشهادة القرائن كما في هذه الاية فلا ورود بان الاية على الاطماع ادل منها على الاقناط
وسبق الكلام على ما يدل بالقرينة هذا ومن وجوه دلالة الاية على امكان الرؤية
انه لو لم تكن الرؤية ممكنة عقلا لم يطلبها موسى عليه الصلاة والسلام واللازم
باطل بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم اذ قد طلبها بدلالة الجميع وجه الملازمة
ان موسى عليه الصلاة والسلام ان كان عالما بان ربه ما يجوز عليه وما لا يجوز عليه
كان طلب الرؤيا عبثا واجترا لا يليق بالانبيا وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما
واعترضت عليه المعتزلة بوجوه الاول ان موسى عليه الصلاة والسلام لم يطلب
الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري والثاني انه على حذف المضاف
والمعنى رب ارني اية منك انظر الى اياتك وكلا الوجهين فاسد لمخالفته الظاهر
بلا قرينة ولعدم مطابقته الجواب اعني قوله تعالى لن تراني لانه نفي لرؤية
الله تعالى باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري ولا لرؤية الاية والعلامة كيف وموسى
عليه الصلاة والسلام عالم بربه كذلك فانه سمع كلامه وجعل مناجيه ونجيه واختصه
من عنده بايات كثيرة فانى طلب العلم الضروري واندكاك الجبل اعظم اية من اياته
فكيف يستقيم نفي رؤيته الاية وايضا الاية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف
يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار وايضا الرؤية المقرونة بالنظر للوصول بالى نص في
الرؤية كذا في الارشاد للامام الحرمين الثالث قال الجاحظ واتباعه ان موسى
عليه الصلاة والسلام انما سأل الرؤية لا لطلب قومه حيث قالوا ارنا الله جهرة وقالوا
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها
بالنسبة الى القوم بطريق الاولى ولهذا قال افتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهذا مع
مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلان طلب وقوع
الشيء تجويز له وتجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة وعليه فلا يجوز لموسى
عليه الصلاة والسلام اظهار الرد وتقرير الباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها
كما لهم الهة رد عليهم سفاهتهم بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانه لم يبين
الامتناع بل غاية الامر عدم الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت
والالزام على موسى لا لطلبهم الممتنع واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين
لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب المحال ومشاهدة ما جرت من
الاهوال والاهوال والا لم يفد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب

فهو

فهو المخبر بانه كلام الله تعالى والمعتزلة تحيروا في هذا المقام فزعموا تارة انهم كانوا مؤمنين
لكن لم يعلموا مسألة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام واختار موسى عليه
الصلاة والسلام في ازالة شبههم طريق السؤال والجواب من الله تعالى ليكون اوثق
عندهم واهدى الى الحق وتارة انهم لم يكونوا مؤمنين حق الايمان ولا كافرين بل مسترشدين
او ناشئين او مقلدين فاقترحوا ما اقترحوا واجيبوا بما اجيبوا واضاف موسى الرؤية
الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سألها لنفسه لأراه لعلو قدره عند الله
تعالى وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سماع الرؤية ليسمعوا جواب الله تعالى وانما
الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عليه الصلاة
والسلام في الاخبار بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال بعضهم لم يتقرر امتناع الرؤية
الا ان يطلعوا فيخبروا السائلين ولا تمكن انهم اذا لم يقبلوه من موسى مع تأييده
بالمعجزات فمن السبعين اولى الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة
الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عليه الصلاة والسلام من
ربه ان يريه كيفية احياء الموتى ورد بان هذا لا ينبغي ان يكون بطريق طلب المحال
الموهم لجهله بما يعرفه احاد المعتزلة الخامس ان معرفة ان الله تعالى لا يرى تتوقف على السمع
بمسألة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر
باله هذه المسألة حتى سألوها منه فطلب العلم ثم تاب عن تركه طريق الاستدلال
او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالب الحق فاجترأ على السؤال لتتبين له جلية
الحال وهذا تغيير وتلطف للعبارة في التعبير عن جهل كليم الله بما يجوز عليه وما
لا يجوز وقصوره في المعرفة عن حثالة المعتزلة نعوذ بالله من الغباوة والغواية
ومن وجوه دلالة هذه الاية على الرؤية ايضا اشارات احدها انه تعالى لم يقل في جواب
سؤال موسى اياها لن ترى ولم يقل لست بمرئي على ما هو مقتضى المقام
في التعبير عنها لو كانت ممتنعة واخطأ السائلون في طلبها وثانيها ان التجلي للجبل
ليس معناه انه تعالى ظهر له بعد ما كان محجوبا عنه وانما معناه انه خلق فيه الحياة
والرؤية فراه على ما حكى ابن فورك عن الاشعري ولا يخفى ضعف هذين الوجهين
على طالب تنبيه قد يتمسك المعتزلة على امتناع الرؤية بقوله تعالى لا تدركه
الابصار وتقرير جوابهم وتمسك بها الاشعري رضي الله تعالى عنه على جوازها
وقرر الظاهريون منهم وجه التمسك بها على ذلك بانها سيقت للتمدح بنفي
الرؤية والتمدح بنفيها يستدعي جوازها ليكون انتفاؤها للتمنع والتعزز كما
الكبرياء لا الامتناع عنها كالمعدوم حيث يمتنع رؤيته ولا مدح له في ذلك واعترض
بان عدم المدح للمعدوم بانتفاء الرؤية لعرائه عما هو الاصل المادح والكمالات

اعني الوجود واما الموجود فيتمدح بنفي الرؤية التي هي من صفات الخلق وسمات
النقص وان لم يجز رؤيته واجيب بانه لا تمدح في ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات
بعض المنازعة كالاصوات والطعوم والروائح وغيرها فاعترض بان هذا لا يستقيم
على اصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هو الموجود وجوزتم رؤية كل موجود
فاجيب بان تلك الاعراض وان كانت جائزة الرؤية الا انها متزودة بامارات
الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم
بالادلة القاطعة قدسه وكماله وادرج تمدحه بنفي الرؤية في اثناء كلام بنفي
سمات الحدوث والزوال ويشتمل على آيات العظمة والجلال اعني قوله تعالى
بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية
ليصح نفيها تمدحا وصار الحاصل ان نفي الرؤية عن الموجود الجائز الرؤية
الخالي عن سمات النقص بل المتزين بصفات الكمال تمدح له فاعترض
بانه يجب ان لا يزول فلا يرى في الاخرة لان زوال ما به التمدح نقص واجيب
بان ذلك انما هو فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع
الى صفات الفعل لان الرؤية بخلق الله تعالى ونفيها بخلق ضدها والافعال
حادثة يجوز زوالها وزوال المدائح الراجعة اليها اذ لا يحصل بذلك تغير في القديم
ولا نقص في الذات ولما لم يستقم هذا على رأي القائلين بتقدم التكوين ومغايرته
للمكون ولم يحسن جعل التمدح راجعا الى الفعل لانه لا مدح للشيء في ان لا يخلق الله
تعالى في اعين الناس رؤيته بل ضدها لان كل ما هو كذلك ودرج لا يرى اذا لم
يخلق الله رؤيته في الابصار اجاب بعض محققيهم بان ادراك البصر هو
الاحاطة بجوانب المرئي والوقوف على حدوده ونهاياته والتمدح به انما يكون
على تقدير صحة الرؤية مع انتفاء امارات الحدوث وسمات النقص اذ لا تمدح
بنفي الادراك فيما تمتنع رؤيته الذي هو سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما تمتنع رؤيته
لكن عن حدوثه ونقصه كالاصوات والروائح والطعوم قال العلامة سعد الدين
واعلم ان مبنى هذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله تعالى لا تدركه الابصار
وقوله وهو يدرك الابصار تمدحا على حده لا ان يكون المجموع تمدحا واحدا
قلنا سلمنا انه تمدح فان قلت جميع ما ذكرته انما يفيد جواز الرؤية فما يفيد وقوعها
قلت لا خفاء ان اثبات وقوع الرؤية لا يمكن الا بالادلة السمعية خاصة
وقد احتج عليه القوم بالكتاب والسنة والاجماع فاما الكتاب فايات منها
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه الدلالة من هذه الاية
ان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة النقل عن ائمة اللغة
والتتبع لموارد استعماله واما مجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي

طلبا

197

طلبا لرؤيته وقد تعذر هاهنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعينت الرؤية لكونها
اقرب المجازات حيث التحق بالحقائق بشهادة العرف لما انه تقرر في الاصول
انه يجب الحمل على اقرب المجازات ما امكن عند تعذر الحقيقة واعترض بانه
لا يستقيم تقديم المعمول المفيد للحصر اذ يشاهدون في الجنة غير مقصورة على ربهم
بل تتعداه للولدان والحور وسائر انواع النعم والقصور واجيب بان التقديم
لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر ولئن سلم فالمراد الحصر الادعائي
بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جماله وقصر النظر على عظمة جلاله كانهم
لا يلتفتون الى ما سواه ولا يشاهدون بابصارهم كقلوبهم الا اياه واعترض الاستدلال
ايضا بان الى هاهنا ليست حرفا بل اسما بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر
بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم ولو سلم فالنظر
الموصول بالى ايضا قد يجيء بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر

وجوه ناظرات يوم بدر * الى الرحمن يأتي بالفلاح * وقوله
وشعث ينظرون الى بلال * كما نظر الظماء حيا الغمام * وقوله
كل الخلائق ينظرون سجاله * نظر الحجيج الى طلوع هلال * ولو سلم فالنظر

الموصول بالى ليس بمعنى الرؤية ولا ملزوما لها لاتصافه بما لا تتصف به الرؤية
مثل الشزر والازورار والرضى والتحير والذل والخشوع ولتحققه مع انتفاء
الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم اره وقال الله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم
لا يبصرون وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اي معالم
ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره علي رضي الله عنه وكثير من المفسرين وبالجملة
فلا خفاء في ان هذا احتمال لا يندفع الاحتجاج بالاية واجيب بان سوق الاية
لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم
النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار موت احمر فهو بالغم
والقلق والحزن وضيق الصدر احرى وان كان مع القطع بالحصول على ان كون
الى اسما بمعنى النعمة لم يثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم
عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير في القرون الاول
وان من بعدهم اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه
بمعنى الانتظار مما لم يثبت من الثقات ولم يدل عليه الايات لجواز ان يحمل
على تقليب الحدقة بناء وبلا كيف لا يخفى ولما اعتبر حذف المضاف نعم
الحقيقة والمجاز المشهور الى الحذف الذي لا يظهر فيه قرينة تعين المحذوف
وفي نهاية العقول في هذه الاية مطارحات الفحول والانصاف ان هذه الاية
لا تفيد القطع ولا تنفي الاحتمال كما قاله السعد رحمه الله تعالى ومنها قوله تعالى

كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ووجه الدلالة منها انه تعالى اخبر فيها بانه حقّر
شأن الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو يعني
الرؤية واعترض بانه يحتمل حمل الاية على حذف المضاف والاصل عن ثواب ربهم
او كرامته ونحو ذلك واجيب بان ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة تدعو اليه
ومنها قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير
الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سياتي وهو لا ينافي ما ذكره
البعض من ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة هي التفضل فان قيل الرؤية
اجل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلت للتنبيه على انها اجل
من ان تعد في الحسنات واجزية الاعمال الصالحات ولا يخفى عليك ايضا عدم افادة
هاتين الايتين القطع بالرؤية واما السنة فاحاديث بلغ مجموعها مبلغ التواتر
وان كانت تفاصيلها احادا كحديث انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
وكحديث اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم
عند ربكم تعالى موعدا يشتهي ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعد الم تثقل موازيننا
وتبيض وجوهنا وتدخلنا الجنة وتنجنا من النار فيرفع الحجاب فينظرون
الى وجه الله تعالى فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر وكحديث ان ادنى
اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة
الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله
صلى الله عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صحح احاديث الرؤية
ائمة ثقات ممن يوثق به ويعول عليه وروى احاديث الرؤية جمع جم من اكابر
الصحابة وعلمائهم ومشاهيرهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واتفقوا على ثبوتها
ففي الصحيحين حديثها عن جرير وابي موسى وابي هريرة وابي سعيد رضي الله تعالى
عنهم وفي الطبراني حديثها عن ابن مسعود وعند الترمذي والدارقطني حديثها
عن ابن عمر وفي ابن خزيمة حديثها عن ابن عباس وبريدة وفي مسلم حديثها
عن صهيب وعند الحكيم الترمذي حديثها عن انس وثوبان وعبد الله بن الحارث
ابن جزء وابي امامة وعند الدارقطني حديثها عن ابي امامة ايضا وعند احمد
حديثها عن عمار بن ياسر وجابر وعند مسلم حديثها عن جابر ايضا وعند ابن
ابي حاتم في تفسيره حديثها عن معاذ وعند ابن بطة حديثها عن عمارة
ابن رويبة وعند المنذري حديثها عن علي بن ابي طالب وعند احمد وابي داود
وابن ماجه حديثها من رواية رزين العقيلي وعند احمد ايضا حديثها من
رواية عبادة بن الصامت وعند ابن جرير الطبري حديثها من رواية كعب
ابن عجرة وفضالة بن عبيد وعند الدارقطني حديثها من رواية ابي بن كعب

وعند ابن ابي حاتم

وعند ابن ابي حاتم في تفسيره حديثها من رواية عبد الله بن عمرو ولا تنكر في افادة خبر هذا
المجموع القطع المعنوي واما الاجماع فلان الصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا مجمعين على
وقوع الرؤية في الاخرة وان الايات والاحاديث الواردة فيها محمولة على ظواهرها من غير
تاويل ثم ظهرت مقالة المخالفين الى الملة وشاعت شبههم الفاسدة وتاويلاتهم السخيفة
فان قلت اذا دل الكتاب والسنة والاجماع على وقوعها لزم تكفير جاحدها والشاك فيها
سواء قلنا ان كل واحد منها يفيد القطع او قلنا ان الذي افاد القطع انما هو المجموع وهو الحق
ان شاء الله تعالى فيكون المعتزلة والخوارج والنجارية والزيدية ممن خالف في الرؤية
كالبيهسية كفارا وانتم لا تكفرون احدا بذنب من اهل القبلة قلت حكم جمع من
متاخري شراح رسالة ابن ابي زيد كالجزولي بتكفير نافيها والشاك فيها والحق قول
بعض متاخريه من محشي تبع شارح النسفية للسعد ان مخالف الاجماع يعني ومنافي
معناه انما يكون كافرا اذا لم يستند لمستند شرعي ولم تكن شبهة على في مستند الاجماع
انتهى وقد قال القاضي عياض بعد ان ذكر اختلاف الناس في اكفار اهل التاويل والصواب
ترك اكفارهم والاعراض عن الحتم عليهم بالخسران واجراء حكم الاسلام عليهم في قصاصهم
ووراثاتهم ومناكحاتهم ودياتهم والصلاة عليهم ودفنهم في مقابر المسلمين وساير معاملاتهم لكنهم
يغلظ عليهم بوجيع الادب وشديد الزجر والهجر حتى يرجعوا عن بدعتهم واطالة ما في
تنقيحه عند قول الناظم فلا نكفر مومنا بالوزر والله اعلم ولما كان الكلام السابق اثباتا ونفيا
ردا وقبولا انما هو في رؤيته الله تعالى بالابصار في الاخرة عقبه بالكلام على رؤيته تعالى يقظة
بالابصار في الدنيا فقال **هذا** خبر مبتدا محذوف او بالعكس اي الامر هذا او هذا كما ذكر وكما علمت
وهو من الفن المسمى في صنعة البديع بالتخلص وهو الانتقال من غرض سابق الى غرض
لاحق ملايم له لا من الاقتضاب المشروط فيه عدم الملايمة قلنا ملاك الاتيان الى
جواز رؤية الله تعالى بالابصار في الاخرة لي واما رؤيته الله تعالى بالابصار يقظة في
الدنيا فهي جائزة عقلا بالاجماع واختلاف الصحابة الاتي في وقوعها لا في امكانها وجوازها
وسؤال موسى عليه الصلاة والسلام اياها دليل على جوازها اذ لا يجوز على نبي جهل شيء
مما يجوز لربه او يمتنع عليه او يجب له وتقدم ما يتعلق بهذا انفا ولكن جوازها
عقلا في الدنيا محل نزاع وانما الخلاف في وقوعها فالجمهور من السلف والخلف من المتكلمين
وغيرهم انها لا تقع في الدنيا وهو احد قولي الاشعري كما حكاه عنه القشيري في رسالته
نقلا عن ابن فورك وهو قول عائشة بانكار رؤيته صلى الله عليه وسلم ربه ليلة
الاسراء حيث قالت لمسروق وقد كان متكئا عندها يا ابا عائشة ثلاث من تكلم بواحدة منهن
فقد اعظم على الله الفرية فقال ما هن فقالت من زعم ان محمدا راى ربه فقد اعظم على
الله الفرية فجلس وقال انظريني يا ام المؤمنين ولا تعجليني اليس الله يقول ولقد راه
بالافق الاعلى ولقد راه نزلة اخرى فقالت انا اول هذه الامة سال عن ذلك رسول الله

صلى الله عليه وسلم نعم انما هو جبريل لم اره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين
رايته منهبطا من السما سادا عظم خلقه ما بين السما والارض ثم قالت او لم تسمع ان
الله تعالى يقول لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير او لم تسمع
ان الله تعالى يقول وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من ورا حجاب او يرسل
رسولا الى قوله علي حكيم قالت ومن زعم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتم شيا من
كتاب الله فقد اعظم على الله الفرية والله تعالى يقول يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته قالت ومن زعم انه يخبر بما يكون
في غد فقد اعظم على الله الفرية والله تعالى يقول قل لا يعلم من في السموات والارض
الغيب الا الله كذا رواه مسلم ووافقها ابو هريرة وجماعة وهو المشهور عن ابن مسعود
والذي جزم به صاحب التحرير اثبات رويته صلى الله عليه وسلم ربه قال والحجج في هذه
المسيلة وان كانت كثيرة ولكنا لا نتمسك الا بالاقوى منها وهو حديث ابن عباس ا
اتعجبون ان تكون الخلة لابرهيم والكلام لموسى والروية لمحمد صلى الله عليه وسلم وعن عكرمة
سيل ابن عباس هل راى محمد صلى الله عليه وسلم ربه قال نعم وقد روي باسناد لا باس به
عن شعبة عن قتادة عن انس قال راى محمد صلى الله عليه وسلم ربه قال نعم وقد
روي باسناد لا باس به عن شعبة عن قتادة عن انس قال راى محمد صلى الله عليه وسلم
ربه والاصل في الباب حديث ابن عباس حبر الامة والمرجوع اليه في المعضلات
وقد راجعه ابن عمر في هذه المسيلة وراسله هل راى محمد صلى الله عليه وسلم ربه فاخبره
انه راه والى هذا اشار بجعله ورويته الله تعالى بالبصر بشرطها السابق لمحمد صلى الله
عليه وسلم النبي المختار من خير العرب بنا على ما صرح به حديث عمرو بن العاص ان صلى
الله عليه وسلم قال ان الله اختار العرب على الناس واختارني على من انا منه انا محمد
ابن عبد الله الحديث وحديث واثلة بن الاسقع انه سمع رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول ان الله اصطفى كنانة من ولد اسمعيل واصطفى قريشا من كنانة واصطفى
من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم وقوله دنيا بضم الدال وحكى ابن
قتيبة كسرها من الدنو وهو القرب سميت بذلك لسبقها للاخرى او لدنوها الى
الزوال واختلف في حقيقتها فقيل هي ما على الارض من الهوا والجو مما قبل الاخرة
وقيل كل المخلوقات من الجواهر والاعراض قال ابن حجر والاول اولى وقد تطلق على كل
جز منها مجازا وهو ممنوع من الصرف لالف التانيث قال ابن مالك في استعمال دنيا
منكرا اشكال لانها افعل تفضيل فكان من حقها ان تستعمل باللام كالكبرى والحسنى
الا انها خلعت منها الوصفية واجريت مجرى ما لم يكن وصفا قط ومثله قول الشاعر
وان دعوت الى جلى ومكرمة ٥ يوما سراة كرام الناس فادعينا ٥ تتمة اخرج ابن الشيخ
عن عقبة بن ابي لبابة قال الدنيا سبعة اقاليم ياجوج وماجوج في ستة اقاليم وباب

في اقليم

في اقليم واحد وهو منصوب على نزع الخافض وترك تعريفه للضرورة والاصل في الدنيا وكلا
الظرفين يتعلقان بقوله ثبتت اي الروية حصلت ووقعت في الدنيا لمحمد المختار
صلى الله عليه وسلم ولو قدمه لتوردت لكان اولى لما لا يخفى فان قلت فقد قال مالك
رضي الله تعالى عنه انما لم ير الله سبحانه وتعالى في الدنيا لانه باق والباقي لا يرى بالفاني
فاذا كان في الاخرة ورزقوا ابصارا باقية راوا الباقي بالباقي ومقتضيه انه يقول بعدم
رويته لاحد في الدنيا فيكون مرضيه مذهب من قال ان محمدا لم ير ربه قلت معلوم
فقد تاوله بعض المتاخرين بقوله هو كلام حسن مليح ليس فيه دلالة على استحالة
الروية في الدنيا الا من حيث ضعف القوة الباصرة فاذا قوى الله من يشا
من عباده واقدره على حمل اعبا الروية في اي وقت كان فلا مانع من ذلك وهو الحق
فيجوز ان يقال ان الله تعالى اودع البصر الشريف قوة قدر بها على رويته تعالى
كما كان صلى الله عليه وسلم يرى جبريل والصحابة عنده لا يرونه للقوة التي امده الله بها
دونهم فقد قال الحافظ ابن حجر ووقع في صحيح مسلم ما يويد هذه التفرقة بين الدنيا
والاخرة في حديث مرفوع فيه واعلموا انكم لن تروا ربكم حتى تموتوا واخرجه ابن
خزيمة من طريقين وهذا ظاهر في انتفا الروية عنه صلى الله عليه وسلم فما جواب
اثبتها له صلى الله عليه وسلم في الدنيا عن هذا الحديث قلت جوابه عنه ما اشار
اليه الحافظ نفسه بقوله هذا الحديث يفيد ان الروية في الدنيا وان جازت عقلا
فقد امتنعت سمعا لكن من اثبتها للنبي صلى الله عليه وسلم له ان يقول ان المتكلم
لا يدخل في عموم كلامه فان قلت فما الجواب عما تمسك به عايشة قلت بالمختار
انه صاحب التحرير كما نقله عنه النووي وانه من قوله بعد نقله حديث ابن
عباس وانس السابقين ولا يقدح في هذا حديث عايشة لان عايشة لم تخبر انها
سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لم ار ربي وانما ذكرت ما ذكرت متاولة لقول
الله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من ورا حجاب او يرسل رسولا ولقوله
تعالى لا تدركه الابصار والصحابي اذا قال قولا وخالفه غيره من الصحابة لم يكن قوله
حجة اتفاقا واذا صحت الروايات عن ابن عباس في اثبات الروية وجب المصير
اليها لانها ليست مما يدرك بالعقل ويوخذ بالظن وانما تتلقى بالسماع ولا
يستجيز احد ان يظن بابن عباس انه تكلم في هذه المسيلة بالظن والاجتهاد
وقد قال معمر بن راشد حين ذكر اختلاف عايشة وابن عباس ما عايشة باعلم
من ابن عباس ان ابن عباس اثبت شيا نفاه غيره والمثبت مقدم على النافي
هذا كلام صاحب التحرير قال النووي والحاصل ان الراجح عند اكثر العلما ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم راى ربه بعيني راسه ليلة الاسرا لحديث ابن عباس وغيره مما
تقدم واثبات هذا لا ياخذونه الا بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم

انتهى

عندنا م

وهذا مما لا ينبغي ان يتشكك فيه ثم ان عايشة رضي الله عنها لم تنف الرؤية بحديث عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان معها فيه حديث لذكرته وانما اعتمدت الاستنباط
من الآيات فاما احتجاجها بقوله تعالى لا تدركه الابصار فجوابه ظاهر فان الادراك
هو الاحاطة والله تعالى لا يحاط به واذا ورد النص بنفي الاحاطة لا يلزم منه نفي الرؤية
بغير احاطة واما احتجاجها بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا الآية
فالجواب عنه من اوجه احدها انه لا يلزم من الرؤية وجود الكلام حال الرؤية
فيجوز وجود الرؤية من غير كلام الثاني انه عام مخصوص بما تقدم من الادلة الثالث
ما قاله بعض العلماء من ان المراد بالوحي الكلام من غير واسطة وان كان مذهب الجمهور
ان المراد بالوحي هنا الالهام والرؤيا في المنام وكلاهما يسمى وحيا واما قوله تعالى او من
وراء حجاب فقال الواحدي وغيره معناه غير مجاهر لهم بالكلام بل يسمعون كلامه سبحانه
وتعالى من حيث لا يرونه وليس المراد ان هناك حجابا يفصل موضعا من موضع
ويدل على تحديد المحجوب فهو بمنزلة ما يسمع من وراء حجاب حيث لم ير المتكلم
تنبيهات الاولى ما قدمناه من انه صلى الله عليه وسلم راى ربه بعيني راسه هو قول
انس وعكرمة والحسن والربيع وجماعة من المفسرين ونقل ابن عباس وابو ذر وابراهيم
التيمي راه بقلبه قال ابن عطية وعلى هذا راى ربه بقلبه رؤية صحيحة وهو ان الله تعالى
جعل بصره في فؤاده او خلق لفؤاده بصرا حتى راى به ربه رؤية صحيحة كما يرى بالعين قلت
اخرج الطبراني بسند صحيح عن ابن عباس انه كان يقول نظر محمد الى ربه مرتين
مرة ببصره ومرة بفؤاده وعليه فلابن عباس في كون الرؤية بالبصر او بالفؤاد قولان
وما قاله ابن عطية في الرؤية بالفؤاد اقره النووي وارتضاه ابن حجر قال وليس
المراد برؤية الفؤاد مجرد حصول العلم لانه صلى الله عليه وسلم كان عالما بالله تعالى
على الدوام فلا خلاف بينهم ان نبيه صلى الله عليه وسلم من الاولياء اذا اطلقوا الرؤية
والمشاهدة لا يعنون بها انهم يريدون بها المعرفة فاعلمه فانه من الامور المهمة التي يغلط
فيها كثير من الناس ولبعض المتأخرين بحث معهم فيما ذهبوا اليه يطلب من تعليق
الزوائد الثالث تقدم الظرف الثاني في النظم للمروزي خلاف الاول فانه قدم لافادة
الاختصاص والحصر اذ لم تثبت في الدنيا لغيره صلى الله عليه وسلم حتى موسى خلافا لما
اقتضاه جواب القاضي ابي بكر وحكاه ابن فورك عن الاشعري من انه راه هو والجبل
خلق حياة ورؤية فيه والحاكم ان على القول بوقوع الرؤية في الدنيا لم تحصل لبشر
غير نبينا صلى الله عليه وسلم علما في ذلك من الخلاف ومن ادعاها غيره في الدنيا
يقظة فهو ضال باطباق المشايخ وذهب الكواشي والمهدوي الى تكفيره وقد نقل
جماعة الاجماع على انها لا تحصل للاولياء في الدنيا قلت والصواب انها مختلف فيها
فان المنع اصح قولي الاشعري وذهب ابو عمرو بن الصلاح وابو شامة والحلبي الى تكذيب

مدعيها

مدعيها يقظة في الدنيا وان ادعى ذلك لم يعرف الله تعالى قال العلاء القونوي فان صح عن
احد من المعتبرين وقوع ذلك امكن تأويله وذلك ان غلبات الاحوال تجعل الغائب كانه
حتى اذا اكثر السر بشيء واستحضاره له صار كانه حاضر بين يديه كما هو معلوم بالوجدان
لكل احد وعليه يحمل ما نقل عن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان يطوف حول البيت فسلم
عليه انسان فلم يرد عليه فشكاه الى عمر رضي الله عنه فقال كنا نرى الله في ذلك المكان
وهذا يدل على انه قد يتفق في زمان دون زمان ومكان دون مكان الثالث
ان حديث ابن عباس السابق دل على اختصاص موسى عليه الصلاة والسلام بسماع
كلام الله تعالى وهو احد قولين فانهم اختلفوا في ان نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم
هل كلم ربه سبحانه وتعالى ليلة الاسراء بغير واسطة ام لا فحكي عن الاشعري وقوم من
المتكلمين انه كلمه وعزا بعضهم هذا الى جعفر بن محمد وابن مسعود وابن عباس
فان قلت هلا استدل الخصوم باية النجم قلت تركوا الاستدلال بها لاحتمالها
وقد وردت الآثار بمستند كل من الاحتمالين فان قلت ما الراجح من الاحتمالين
قلت قال بعض المتأخرين الراجح ان الرؤية بالبصر وان المرئي هو الله تعالى لا جبريل
الرابع ذهب جماعة الى الوقف في هذه المسألة ولم يجزموا بنفي ولا اثبات لتعارض
الادلة ورجحه ابو العباس القرطبي في المفهم وعزاه لجماعة من المحققين وقواه بانه ليس
في الباب دليل قاطع وغاية ما استدل به الطائفتان ظواهر متعارضة قابلة للتأويل
قال وليست المسألة من العمليات حتى يكتفى فيها بالادلة الظنية وانما هي من المعتقدات
التي يطلب فيها الدليل القطعي ورده السبكي في السيف المسلول بانه ليس من شرط
جميع مسائل الاعتقادات الثبوت بالدليل القطعي بل متى كان حديثا صحيحا ولو كان
منقولا من رواية الآحاد جاز ان يعتمد عليه في بعض تلك المسائل حيث لم يكن من
مسائل الاعتقاد التي يشترط فيها القطع على انا نقول يكتفى بذلك انتهى دون
للماوردي كما يعلم من تعليق الزوائد خاتمتان الاولى وفيها فوائد الاولى
اختلف في رؤية الله تعالى في المنام ومعظم المثبتين للرؤية في الدنيا على جوازها
من غير كيفية وجهة ونقل عن القاضي عياض ان العلماء اتفقوا على جواز رؤيته
تعالى في المنام وصحتها وان راه الانسان على صفة لا تليق بجلاله من صفات الاجسام
لان ذلك المرئي غير ذات الله تعالى اذ لا يجوز عليه سبحانه التجسيم ولا اختلاف
الاحوال بخلاف رؤية النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فرؤيته تعالى كسائر انواع
الرؤيا من التمثيل والتخييل ولما نقل الغزالي كلام القاضي عقبه بقوله هذا ان ادعاه
من هو من اهله كولي يوثق به ويكون ذلك تخصيصا للعمومات مثل قوله تعالى لا تدركه
الابصار واذا قبلنا خبر الولي في الكرامة الخارقة للعادة المخصصة للعمومات القطعية
فكيف في تخصيص العموم الظني وان ادعاه من ليس من اهله كالعاصي والمتصف



فانا نكذبه هذا الكلمة اذا راه تعالى على ما يليق بجلاله وكماله كما يرى في الاخرة واما رؤيته تعالى
على ما يستحيل كرؤيته تعالى في صورة رجل يتقاضى منه الرائي امرا او يامره بامر او ينهاه
عن شر ويقول له انا الله لا اله الا انا فاعبدني فهو ايضا جائز وتكون رؤيا تاويل
تدل على ما كان او سيكون كغيرها من الرؤيات فيسال عن تعبيرها ويجب ان يعلم الرائي
ان المرئي امر وارد من الله تعالى وخلق من خلقه يدل على امر من الامور واطلاق
اسم الله تعالى على ذلك المرئي مجاز كما اطلق في حديث ينزل ربنا الى سماء الدنيا والمراد
الملك حامل امره او رحمته تعالى انتهى الغاية الثانية واما رؤيته النبي صلى الله عليه وسلم
في المنام كغيره من سائر الانبياء فشرط صحتها عند جماعة كابن سيرين ان يرى على
صفاتهم التي صح ورودها عنهم وسنحرر القول في المسئلة اخر الكتاب ان شاء الله تعالى
ومنه قول البخاري قال ابن سيرين اذا راه على صورته اي قال انما تعتبر رؤيته صلى الله
عليه وسلم اذا راه الرائي على صورته التي كان عليها في حياته ومقتضيه انه اذا راه على غير
صورته لم تكن رؤيا حقيقية والمشهور انها صحيحة كيف ان راه على صورته كان
ادراك لذاته او على غيرها كان ادراك لمثاله وتغير الهيئة انما هو من جهة الرائي قاله
شيخ الاسلام في شرحه على البخاري والله اعلم ولا اعرف احدا قد قدح رائي النبي صلى الله عليه
وسلم بكونه من اهل رؤيته كما قدح الغزالي بذلك رائي الله تعالى والكاذب في دعوى رؤيته
عليه الصلاة والسلام داخل في عموم قوله صلى الله عليه وسلم من كذب علي متعمدا
فليتبوأ مقعده من النار كما صرح به بعض شراح البخاري كشيخ الاسلام الانصاري الغاية الثالثة
اعلم ان الناس اختلفوا في حقيقة الرؤيا المنامية فقال جمهور اهل السنة وهو الصحيح انها
اعتقاد يخلقه الله تعالى في قلب النائم كما يخلقه في قلب اليقظان ويجعله علامة على امر
يخلقه ثانيا في الحال او على امر خلقه فاذا خلق في قلب النائم اعتقاد الطيران وليس بطائر
فغايته انه اعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه وكم في اليقظة من يعتقد الشيء على خلاف
ما هو عليه ويجعل ذلك الاعتقاد علامة على غيره كما يجعل الغيم علامة على نزول المطر بجعل
الله سبحانه وتعالى وقال القرطبي قال ان لله تعالى ملكا موكلا يعرض الرؤيا على المحل
المدرك من النائم فيمثل له صورا محسوسة فتارة تكون تلك الصور امثلة موافقة
لما يقع في الوجود والعين الخارجي وتارة تكون امثلة لمعان معقولة غير محسوسة
وفي الحالين تكون تارة مبشرة وتارة منذرة وقال الاسفرايني الرؤيا عبارة عن امثلة
يدركها الرائي بجزء لم تحله افة النوم وتلك الامثلة تدل على معان وقيل رؤية يخلقها
الله تعالى في القلب وقيل الرؤيا ادراك امثلة منضبطة في حالة اليقظة لان الرائي لا يرى
في منامه الا من نوع ما يدرك في اليقظة وقد يدرك مناما ما لم يحل في خياله يقظة كرؤية
انسان ذي جناحين وشخص مركب من جسد فرس وراس بقر وهكذا
وان كانت الاجزاء دون تركيب موجودة في الخارج لكن لا تكون الرؤية حينئذ ملائمة

على شي

الرؤيا

على شيء والنوع انما هو للرؤيا الصحيحة واما المعتزلة فذهب صالح المعتزلي منهم الى ان
المنامية حاصلة بالعينين المعروفتين وقال اخرون منهم هي حاصلة بعينين يخلقهما
الله تعالى في القلب وربما كان معها سماع باذنين يخلقهما الله تعالى فيه وجمهور
المعتزلة انها تخيلات لا حقيقة لها وانها لا تدل على شيء اصلا ورده ابن العربي بانه
مبني على اصلهم في تلبيسهم على العوام وانكارهم لكثير من السمعيات كانكارهم الجن وكلام
الملائكة للبشر وان جبريل كلم محمدا والاسحه الى غير ذلك من اصولهم الكاسدة
واما الفلاسفة ومن لا ينتمي للاسلام فقال الاطباء منهم جميع الرؤيات ناشئة عن
الاخلاط الغالبة قالوا ويستدل بالرؤيا على الخلط فمن غلب عليه البلغم يرى انه يسبح
في الماء وشبهه لمناسبة طبيعة الماء وطبيعة البلغم ومن غلب عليه الصفرا
يرى النيران والصعود في العلو وشبهه لمناسبة طبيعة الصفرا وهكذا بقية
الاخلاط وما قالوا بتعيينه نحن نجوزه اذ لا ممكن ان الله تعالى يجوز عليه ان يجري
العادة بخلق الرؤية لما قالوه عند غلبة تلك الاخلاط واما جزمهم بتعيينه في محل
الاحتمال فخطأ صريح وجهل قبيح ولما ان قالوا بتاثير الاخلاط في تلك الرؤيات بطباعها
فغاية ما يرمون به الكفر ونحو ذلك وبعضهم ذهب الى ان صور ما يجري في الارض
هو في العالم العلوي كالنقوش ولان احدهما يدور بدوران الاخر فما حاذى بعض
النقوش انتقش فيها ونقلها اوضح فساد الذي قبله مع انه تحكم فيما لم يقم عليه برهان
وايضا الانتقاش من صفات الاجسام وكثيرا ما يجري في العالم الاعراض والاعراض
لا تنتقش كالجوع والالم والفرح فان قلت كيف يستقيم تفسير اهل السنة للرؤيا
بالاعتقاد او بالادراك مع ان النوم ضد عام للادراك كما ان الموت ضد عام له ولا علم معه
قلت قد اجيب عن ذلك بان الجزء المدرك من النائم لا يحله النوم فلم يجتمع الادراك
والنوم في محل واحد فالعين نائمة والقلب يقظان كما قال عليه الصلاة والسلام تنام عيناي
ولا ينام قلبي ومن هنا قال القاضي عياض بعد نقله انه اتفق المتكلمون على ان النائم
الذي استغرق النوم جميع اجزاء قلبه لا يصح ان يعلم لان النوم افة تنافي التمييز واختلفوا
في الاعتقادات والظنون والتخيلات فذهب قوم الى انها لا تصح منه فلا تصح منه
الرؤيا لانها ضرب امثلة ولا يصح ضربها للنائم ومن لا تمييز له وقال قوم لا يمتنع ان يكون
النائم ظانا ولا متخيلا وانما يمتنع ان يكون عالما قال واخترت حقق النظر منهم
القول الاول وان الظنون والاعتقادات والتخيلات جنس واحد مضاد للعلم فكما
يضاد الظن العلم كذلك يضاد اضداده قال والنائم انما يضبط الرؤيا لان النوم لا يستولي
على الجزء الذي هو محل الادراك من القلب ولا يلزم قابليته ما لم يقم به قابلية الكافر من
تكليف النائم لانهم لا يقولون انه مميز حقيقة وانما عنه بقية حياة وبعض تمييز
الغاية الرابعة قال ابن ناجي والتادلي لا بد ان يكون عابر الرؤيا عالما باصول التعبير

وهي الكتاب والسنة وكلام العرب واشعارها وامثالها فامثلا في درايته صادقا في
فراسته ولا يعبر بالنظر في كتب المعبرين ويبني بذلك على جهة التقليد لانها تختلف باختلاف
الاشخاص والاحوال والازمان قلت ويويد ما قاله قول مالك لما قيل له ايعبر الرؤيا
كل احد ابالنبوة يتلاعب كما نقله القاضي وابن حجر وغيرهما الفايدة الخامسة قال
القاضي عياض وطرق التعبير اربع الاولى الاشتقاق كما لو راى انه يأكل الحلوى فتعبير
بتمكن الدين من قلبه وبالحلة حلاوة بشاشة الايمان له الثانية مثل المرئي كتعبير
رؤية معلم المكتب بالقاضي او السلطان او صاحب السجن او رئيس السفينة او
الوصي او الوالد الثالثة المعنى المقصود من المرئي كدلالة فعل السفر على السفر
وفعل السوق على المعيشة وفعل الدار على الزوجة او الجارية الرابعة التعبير بما له
ذكر في القران او السنة او الشعر وكلام العرب وامثالها وكلام الناس وامثالهم او خبر
معروف او كلمة حكمة كتعبير الخشبة بالمنافق لقوله تعالى كانهم خشب مسندة
وتعبير الفارة بالفاسقة لتسميته عليه الصلاة والسلام اياها فويسقة وكتعبير الزجاجة
بالمراة لتشبيه بعض الشعراء اياها بها وكتعبير رؤية الانبياء والخلفا بما كان في ايامهم
وخاص قصصهم انتهى وبه تعلم صحة ما قبله من الشرط وبقيت طريقة اخرى
زادها القاضي في محل اخر وهو انهم يعبرون الرؤيا بتصحيف المثال المرئي كما اذا راى بقرا
تنحر فاول البقر بالموحدة والنقار بالنقر والنون والقاف من الناس يقتلون
وقد وقع هذا التعبير له صلى الله عليه وسلم في رواية الهاشمية عن وقعة احد الفايدة
السادسة الرؤيا المنامية ليست من قبيل المشاهدة البصرية الحقيقية ولهذا قال
بعض المحققين ان ذكر رؤية المنام في مباحث الرؤية استطرادي لكونها نوع مشاهدة
بالقلب دون العين الفايدة السابعة حكي عن كثير من السلف انهم راوه عز وجل
في المنام فنقل عن الامام احمد بن حنبل رضي الله عنه انه قال رايت رب العزة
في المنام فقلت يا رب ما افضل ما يتقرب به المتقربون اليك او ما افضل ما يتقرب به المتقرب
اليك قال بكلامي يا احمد فقلت يا رب بفهم وبغير فهم قال بفهم وبغير فهم ونقل عن
ابي حنيفة رضي الله عنه انه قال رايت رب العزة في المنام تسعة وتسعين مرة
فقلت في نفسي ان رايته تمام المائة لاسالنه بم ينجو الخلايق
من عذابه يوم القيامة قال فرايته سبحانه وتعالى فقلت يا رب عز جارك
وجل ثناؤك وتقدست اسماؤك بم ينجو عبادك يوم القيامة من عذابك فقال سبحانه
وتعالى من قال بالغداة والعشي سبحان الابدي الابد سبحان الواحد الاحد سبحان
الفرد الصمد سبحان رافع السما بغير عمد سبحان من بسط الارض على ماء جمد
سبحان من خلق الخلق فاحصاهم عدد سبحان من قسم الرزق فلم ينس احد
سبحان الذي لم يتخذ صاحبة ولا ولد سبحان الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد

من عذابي

الرسالة

من عذابي نقله صاحب مجمع الاحباب فيه وعن المرتضى الحكيم وهو من مشايخ
القشيري انه قال رايت الله تعالى في المنام مرارا فقلت له يا رب اني اخاف زوال
الايمان فامرني بهذا الدعا بين سنة الصبح والفريضة احدى وار بعين مرة وهو هذا
يا حي يا قيوم يا بديع السموات والارض يا ذا الجلال والاكرام يا الله لا اله الا انت
اسالك ان تحيي قلبي بنور معرفتك يا الله يا الله يا ارحم الراحمين وعن الامام ابي
العباس بن شريح المعروف بالباز الاشهب انه راى في مرض موته في منامه
كان القيامة قد قامت واذا الجبار سبحانه يقول اين العلما فجاوا فقال ماذا عملتم
فيما علمتم قال فقلنا قصرنا واسانا قال فاعاد السوال كانه لم يرض بذلك الجواب واراد
جوابا اخر فقلت اما انا فليس في صحيفتي الشرك وقد وعدت ان تغفر ما دونه
فقال اذهبوا فقد غفرت لكم ومات بعد ذلك بثلاث ليال وروي ان شاه الكرماني
راى ربه في المنام فاقام اربعين عاما وهو يكابد ما نبه كما قضى فرضه نام رجا ان
يراه ثانيا والحكايات في ذلك كثيرة وقد ظهر من مجموع هذه الحكايات ان مذاهب
اهلها جواز الرؤية في المنام والله اعلم الخاتمة الثانية وفيها فوايد الاولى قال السعد
اختلف القايلون برؤيته تعالى في انه هل تصح رؤية صفاته فقال الجمهور نعم
لا تقتضي دليل صحة رؤيته صحة رؤية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه
بسائر الحواس اذ علة ذلك بالوجود سيما عند الشيخ حيث جعل الاحساس هو العلم
بالمحسوس لكن لا نزاع في امتناع كونه مشموما او مذوقا او ملموسا لاختصاص ذلك
بالاجسام والاعراض وانما الكلام في ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال
بالحواس وكان الشم والذوق واللمس لا يستلزم الادراك لصحة قولنا شممت
التفاح وذقته ولمسته فما ادركت رايحته وطعمه وكيفيته كذلك انواع الادراكات
الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا تستلزمها بل يمكن ان تحصل بدونها
وتتعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم يقم دليل على الوقوع لكنك خبير بحال دليل
الوجود وجريانه في سائر الحواس فالاولى الاكتفا بالرؤية وذكرنا هذا عند قوله
وهل له ادراك الى اخره الثانية تقدم الخلاف في ادراك كنه ذاته للبشر صدر
هذا التعليق فراجعه ان شئت الثالثة مذهب اهل السنة انه تعالى يرى
نفسه كما يرى غيره وهو الحق واختلف المعتزلة في ذلك فجوزها بعضهم بحاسة
والادراك وهو مبني على نفي العلم كغيره من الصفات واحالها بعضهم للزوم البنية
والحاسة والجهة واتصال الاشعة وغيرها من شروط الرؤية ونحن نقول ان هذه انما هي
شروط في رؤيته بصحة تخلفها لا عقلية يمتنع عليها ذلك الرابعة اختلف الناس
في جواز اطلاق قولنا انه تعالى مخصوص بالبصر وبحاسة بصر ونحو ذلك والصحيح من
الخلاف قصره على السماع فان ورد قلنا به والا تركناه الخامسة قال بعض اهل العلم

وارباب الكشف فائدة الرؤية في الآخرة زوال الشك والاختلاف وبلوغ المنى وزيادة
اللذة اذ لا شيء الذ من رؤيته تعالى ولا احب منها الى قلوب احبابه
المعاد واحرق منها للاكباد ورفع التهمة لان من دخل دارا ولم ير صاحبها خاف
ان يكون غير راض عنه السادسة ذهب جمع من المالكية كالجزولي
والاقفهسي والتتائي الى ان من زعم ان الله لا يرى في الآخرة فهو كافر وكذلك
من جحد او شك وقدمنا عن القاضي عياض وناهيك به ان الصواب عدم
تكفير اهل البدع الا من زاد القاضي عياض نفي قال القاضي ابو بكر ولما سائل الوعد
والوعيد والرؤية وخلق الافعال ونفي الاعراض والتولد وشبهها من الدقائق
فالمنع من اكفار المتأولين فيها اوضح اذ ليس في الجهل بشيء منها جهل بالله تعالى
ولا اجمع المسلمون على اكفار من جهل شيئا منها انتهى نسأله الجود ونسأل الله تعالى
ان يرينا وجهه الكريم في دار النعيم وان يفعل مثل ذلك باحبابنا ولدينا وذرارينا
واخواننا وجميع المسلمين وكل ما ل السنية الارسال لتوقفه على علم المرسل بمن
ارسله ولا طريق اليه الا الخبر واعلا انواعه المتواتر وهو لا يفيد عندهم علما فالفاعل
القائل له ارسلتك اي تقوم كما شبهات عقلا وبالبراهمة باغناء العقل عنه فيكون
عبثا لا يليق صدوره عن الحكيم وبيانه ان ما جاء به الرسول اما ان يكون موافقا للعقل
حسنا عنده فيعقله ويفعله وان لم يات به رسول او مخالفا له قبيحا عنده فيرده ويتركه
واما كان فما جاء به الرسول لا حاجة اليه لا نعمل فعله لا يكون حسنا عند العقل ولا
قبيحا لانا نقول انهم يقولون فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يجوز رفض
بتحتم الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط وكانت الاحالة لازم قول الفلاسفة
بنفي اختيار الصانع وعلمه بالجزئيات وظهور الملك للبشر ونزوله من السموات
ونظام حال ارباب الخلاعات لاظهارهم عدم المبالاة ونفي التكلف ودلالة المعجزات
ولبسوا اهل مذهب معين ولانا نوت مدون وانما هم اوغاد واوباش من الطوائف
ورعاع يتبعون الخرافات وعند اهل السنة بجوازه عقلا وصفته تعالى صرح به بيان
مخالفة تلك الطوائف تقال ومنه اي ومن جزئيات الجائز العقلي في حقه تعالى
عند الاشاعرة بناء على ما اسلفهم من عدم تعليل افعاله تعالى بالعلل والاغراض وانه
لا يسأل عما يفعل لها الملية فالارسال عندهم بمجرد تعلق ارادته تعالى بذلك لا رعاية
للمصالح والحكم لا على سبيل الوجوب كما هو مذهب المعتزلة والحكماء الا انه على وجه
التفضل والاحسان على ما هو داي على ما ادرى التبحر من الماتريدية من ان الارسال
واجب عليه تعالى في حكمته وان لم يكن واجبا بالنظر الى ذاته وقدرته كالجزاء الكريم
لا ياتي من الافعال ما فيه لوم وصفة نقص البتة وان كان متمكنا من فعله ويستتبع البشر
لهذا زيادة بيان ارساله اي لاجل انه تعالى جميع اي كل فرد فرد من الرسل من بلغ

الى الخلق

الى الخلق ليبلغوهم امره ونهيه ووعده ووعيده ويبينوا لهم ما يحتاجون اليه من امور
الدنيا والدين اذ قد خلق تعالى الجنة والنار واعد فيهما من الثواب والعقاب
ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ولا شك ان تفاصيل احوالهما
وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل على ما يشير
اليه تعالى بقوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اي ولا مثيبين وجعل من
القضايا ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيها وواجبات وممتنعات لا تظهر
للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل وتتبع شامل بحيث يشغل الانسان عن
اكثر مصالحه ويفوت عليه معظم ضرورياته فكان من توابع الارسال الجائز
عليه تعالى فعله ترتب مثل هذه المصالح الظاهرة واتمام هذه النعم الواقعة مع
ما في ذلك من قطع المتعللات وابطال توهم قيام حجة العبيد على مالكهم في ايجاد جميع
الممكنات لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب
من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فلولا اعذار الله على السنة المرسلين واقام
الحجة عليهم ببعثة النبيين لتوهموا ان لهم على الله حجة وبرهانا وبينة
وسلطانا وذلك من ثلاثة اوجه احدها ان يقولوا ان الله انما خلقنا لنعبده
كما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فقد كان يجب ان يبين لنا
العبادة التي يريدها منا ما هي وكم هي وكيف هي وان وجب اصل الطاعة
بحكم العقل لكن كيفيتها غير معلومة لنا فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر
فانهم اذا بينوا الشرائع مفصلة زالت اعذارهم وثانيها ان يقولوا انك يا ربنا
قد ركبتنا تركيب سهو وغفلة وسلطت علينا الشهوة والهوى فهلا ايدتنا
ومددتنا بالهداية من اذا سهونا نبهنا واذا مال بنا الهوى منعنا ولكنك لما
تركتنا مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك منك اغراء لنا على تلك القبائح وثالثها ان
يقولوا هب انا نعقل ان علمنا حسن الايمان وقبح الكفر ولكن لم نعقل ولم نعلم
ان من فعل القبيح عذب خالدا مخلدا الابد ونحن نعلم ان لنا في الفعل القبيح
لذة وليس لنا فيه مضرة ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق الثواب لا بد
وقد كنا نعلم انه لا منفعة لك في شيء فلا جرم اقتحمنا وعلى شهوات النفس
اقدمنا ومن معاضده العقل فيما يستقل بمعرفته على ما ... الباري وجود
تعالى وعلمه وقدرته ومن استفادته الحكم من الرسول فيما لا يستقل بمعرفته مثل
مباحث الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ومن ازالة الخوف الحاصل عند الزجر
لكسب الحسنات لكونه تصرفا في خالص ملك الله تعالى بغير اذنه وعند الزجر
عن تركها لكونه ترك طاعته ومن بيان حال الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى

من عز اهتدا العقل الى موافقها ومن بيان منافع الاغذيه والادويه ومضارها
التي لا تفي بها التجربه الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار ومن تكميل
النفوس البشريه بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات ومن
تعليم الصنائع الخفيه من الحاجيات والضروريات ومن تعليم الاخلاق الفاضله
الراجعه الى الاشخاص والسياسات الكامله العائده الى الجماعات من المنازل
والمدن وغير ذلك من الثمرات والفوائد والغايات الراجعه للارسال حسبما جرت
به العوائد هذا واما شبهة السمنيه فجوابها المنع لجواز ان ينصب البارئ
للرسول على ارساله اماره دليلا او يخلق فيه علما ضروريا به واما شبهة البراهمه
فجوابها انها مبنية على الحسن والقبح العقليين وقد سبق فسادهما ولو سلمناهما
فقد نقول ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده الرسول ويؤكده بمنزلة
توارد الادله العقليه على مدلول واحد وقد لا يستقل بها فيدله الرسول عليه ويرشده
اليه وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه الرسول او يرفع عنه الاحتمال
وما لا يدرك حسنه ولا قبحه كالنظر لوجه العجوز الشوهاء والامة الحسناء قد يكون
حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه مع ان العقول متفاوته فالتفويض اليها
مظنة التنازع والتقاتل ويفضي الى اختلال النظام وفوائد البعثه لا تنحصر في بيان
حسن الاشياء وقبحها كما علمت آنفا واما شبهة لازم قول الفلاسفة فما ذكر فجوابها
ما مر من وجوب كونه تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار وما يأتي في مباحث المعراج
من جواز الخرق والالتئام على الافلاك وصحة ان ينزل بالوحي من السموات على الرسل
حملته من الاملاك واما ما تقرر من ان الحجه في اثبات البعثه هو التكليف وهو
عبث لا يليق بالحكيم اذ لا يشتمل على فايدة للعبد لكونه في صفته مضرة ناجزة ومشقة
ظاهرة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفاده والانتفاع وايضا فيه شغل القلب
عما هو غاية الاعمال ونهاية الكمال اعني الاستغراق في معرفته والفنا في عظمته فجوابه
ان منافعه الناجزة قليلة جدا بالنسبة الى منافعها الدنيويه والاخرويه الظاهرة
للواقفين على ظواهر الشريعه النبويه فضلا عن المكاشفين عن اسرارها الخفيه
واذا تأملت فالتكليف صرف الى ما ذكرتم لا شغل عنه على ما توهمتم واما شبهة اهل
الخلاعة المنهمكين في اتباع الهوى وترك الطاعه لا لكل فان الصانع الحكيم لا يعتبرها
ولا امر بها كما يشاهد في الحج والصلاة وكشف بعض الاعضا او صبغها لتلوث
بعض اجزاء او غير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل فجوابها انها امور
تعبد به اعتبرها الشارع ابتلاء للمكلفين وتطويقا لاعناقهم بقلائد الاوامر والنواهي
وتاكيد الملكه امتثالهم اياها في العمل وقد اشار الى تلك المصالح بعض الخائضين في بحار
اسرار الشريعه تنبيهات الاولى قول الرسل بصيغة جمع الكثرة اشارة الى

تقدم

وسلم
تقدمهم وكثرتهم وهو كذلك فقد اخرج ابن حبان في صحيحه ان النبي صلى الله عليه
سئل عن عدد الانبياء عليهم الصلاة والسلام فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا
الرسل منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا وروي مائتا الف واربعة وعشرون الفا
والحديث من اصله متكلم فيه ولو سلمنا صحته واستجماعه جميع شرائط القبول
لم يفد القطع لكونه من الاحاد وانما غايته افادة الظن ولا عبرة به في المباحث
اليقينيه فلهذا ينبغي ان لا يحصروا في عدد معين فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا
عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن مع ذكر عدد الكثرة عددهم ان يدخل
فيهم من ليس منهم ولا مع ذكر عدد اقل من عددهم ان يخرج عنهم من هو منهم مع
ان الخبر كما علمت اختلفت روايته ايضا والاخذ بظاهره يفضي الى مخالفة ظاهر
قوله تعالى ومنهم من لم نقصص عليك فالواجب الايمان بهم وبجميع الانبياء
من علم منهم تفصيلا بطريق قطعي وجب الايمان به تفصيلا ومن علم منهم
اجمالا وجب الايمان به اجمالا وتقدم انه صحيح الثانيه قال بعض العلماء كلهم
صلى الله عليهم وسلم من العجم الا خمسه محمدا واسمعيل وهودا وصالحا وشعيب
صلى الله عليهم وسلم الثالثه اولوا العزم منهم على ما عليه اغلبهم خمسه محمد
وابرهيم وموسى وعيسى ونوح وزاد صاحب الكشاف داود وايوب ويعقوب
ويوسف واسحق فهم عنده عشرة وعده اسحق منهم مبني على ذهاب الاعتزالية من
انه الذبيح ومذهب اهل السنة انه اسمعيل الرابعه قال القاضي عياض ما حاصله
انه يمكن استخراج عدد الرسل على بعض الروايات من حروف اسم حبيبنا الاعظم وسيدنا
المكرم محمد صلى الله عليه وسلم وذلك ان حروفه الخطيه اربعه والملفوظه والمقدر النطق
بها خمسه اذ الحرف المشدد بحرفين وقاعدة الجمل ان الميم باربعين والحاء بثمانية والالف
بواحد والدال باربعة والياء بعشرة واللام بثلاثين وفي تلك الحروف الخمسة خمسة
عشر حرفا لكونها ثلاثيه الاسما وبعد هذا لا يخفى استخراج عددهم منه عليك
قلت وسر ذلك الاشارة لجمع مسماه ما افترق فيهم من الفضائل والمراتب
الشرايف الخامسه السنتهم ثلاثة سريانيه وهم نوح ولوط وابرهيم ويونس
وعبرانيه وهم بنوا اسرائيل وعربيه وهم محمد وهود وصالح وشعيب واسمعيل السادسه
الوحي الى جميعهم كان مناما الا اولي العزم الخمسه فانه اوحي اليهم مناما ويقظة
السابعه قال الحافظ الذهبي ورد ان جبريل نزل على ادم اثنتي عشرة مرة وعلى ادريس
اربعا وعلى نوح خمسين وعلى يعقوب اربعا وعلى ابرهيم اربعين وعلى موسى اربعمائه
وعلى ايوب ثلاثا وعلى عيسى عشرا وعلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اربعا وعشرين الفا
الثامنه اعلم ان مما يجب اعتقاده ان لله تعالى كتبا انزلها على رسله
بين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده قلت وقد وقع لجمع كثير من شراح رساله ابي زيد

خموث

ما نصه واللفظ للشمس الفناري جملة الكتب المنزلة مائة كتاب واربعة عشر كتابا عشرة
على شيث وثلاثون على ادريس وعشرون على ابراهيم ولا خلاف في هذا واختلف في
صحف فقيل نزلت على ادم وقيل على موسى قبل التوراة والتوراة على موسى والانجيل
على عيسى والزبور على داود والفرقان على محمد صلى الله عليه وسلم وعليهم اجمعين وشمله
لا انكار لها فحملها على الخبر وتقوا فيه على حديث والذي اخرجه ابن حبان في صحيحه
والاجري في بيان عدد الصحابة رواية ابي ذر قال قلت يا رسول الله كم كتابا انزل الله تعالى
قال مائة كتاب واربعة كتب انزل الله على شيث خمسين صحيفة وعلى اخنوخ
وهو ادريس ثلاثين صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى قبل التوراة عشر صحائف
وانزل التوراة والانجيل والزبور والفرقان وبالجملة هو خبر احاد فالاولى ان لا يدخل
به في عهدة اعتقاد العدد المعين فقط كما مر في عدد الانبياء بل الواجب جزم العقيدة
بما ورد القرآن العظيم به من التوراة والانجيل والزبور والفرقان ومن انزال صحف
على ابراهيم وصحف على موسى واما ما عدا ذلك فيؤمن به اجمالا لا تفصيلا على ما مر
تحقيقه في مباحث الايمان ثم انه مصدر وزن رسول فعول وهو بمعنى مفعول
وان كان فعول بمعنى مفعول نادرا ماخوذا من الاسترسال وهو التتابع يقال
جاء الناس ارسالا اذا تبع بعضهم بعضا كأنه الزم تكرير التبليغ والزمت الامة اتباعه
او من الرسالة وهي لغة السفارة وشرعا سفارة العبد بين الله وبين ذوي الالباب من
خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والاخرة فالرسول
لغة السفير وشرعا سفير خاص وهو ما عرفه بقوله انسان اوحي اليه بشرع وامر
بتبليغه وسيأتي في مباحث النبوة بيان النسبة بينه وبين النبي فان قلت يوجد
في كلامه جواز قولنا الرسل بالاضافة الى الله قلت نعم لوروده تلك الرسل
فضلنا بعضهم على بعض رسلا مبشرين ومنذرين والحق جواز استعمال المفرد كذلك
لوروده يا ايها الرسول بلغ وكرهه بعضهم الا بالاضافة كرسول الله والصواب خلافه
فان قلت في كلامه اجمال حيث لم يبين جنس المرسل ولا جنس المرسل اليه قلت
نعم اشيره لنا في محل كلامه على ما يجيء في الكتاب وستسمع ايضاحه عند قوله وجمع
خير الخلق ان قد تمما به الجميع ربنا وعمما بعثته ان شاء الله تعالى واما الاول
فمعلوم اذ لا يكون رسل البشر الا بشرا خاتمة ذو القرنين اسمه عبد الله بن الضحاك
ابن معد وقيل مصعب بن عبد الله بن قنان بن منصور وقيل اسكندر وهو من
لا بني وليس بالاسكندر اليوناني لانه مشرك وسمي ذا القرنين لانه لما دعا قومه الى الايمان
ضربوه على قرنه الايمن فمات ثم بعث ثم دعا فضربوه على الايسر فمات ثم بعث او لانه
بلغ قطري الارض المشرق والمغرب او لانه ملك فارس والروم او كان ذا ضفيرتين من شعر
والعرب تسمي الخصلة من الشعر قرنا او لانه كان لتاجه قرنان او لانه اعطي علم الظاهر والباطن

اولى ذلك

اولى ذلك واذا علمت ان ارسال الرسل مما يجوز في حقه تعالى فعله وتركه فلا وجوب للارسال
عليه تعالى كما مر من انه تعالى لا يجب عليه لخلقه شيء بل ارساله للرسل بمحض اي
خالص الفضل والاحسان والتكرم منه تعالى ولو كلف الخلق فاثابهم او عاقبهم من
غير ارسال لكان اثابته اياهم محض فضل وكان عقابه اياهم محض عدل فيه فانه
تعالى منزه عن البخل والسفه والعبث والظلم والجور كما سلف بيانه ومراده من التصريح
بهذا الرد على المعتزلة والفلاسفة حيث قالوا ان النظام المؤدي الى صلاح حال النوع
على العموم في المعاش والمعاد لا يتم الا ببعثة الانبياء وكلما هو كذلك يجب على الله فعله
فالبعثة عند المعتزلة تجب على الله لكونها لطفا وصلاحا للعباد وعند الفلاسفة تجب
لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية فبنى مذهب المعتزلة
قاعدة وجوب مراعاة الصلاح والاصلح وقد مر ابطالها وبنى مذهب الفلاسفة
قاعدة امتناع البخل بالسفه ونحن نقول بالموجب لكنه لا يتصور الا في تتعقب
افعاله واحكامه والله يحكم لا معقب لحكمه فان قلت قول الفلاسفة بوجوب
البعثة والارسال يناقض لازم قولهم ما تقدم بيانه قلت قد لاح من ذكر بعض
الحل والحق انه لا تناقض لما ستسمع في مباحث النبوة فان قلت لا شك
انه يعلم من جعل الارسال من الجائزات العقلية عليه تعالى عدم وجوبه وكذا قول الناظم
علوا بما علم منه في الرد على السمنية والبراهمة واستغنى بصريح النص بالرد عليهم فهلا
عول عليه في الرد على هاتين الطائفتين واستغنى بصريح النص بالرد عليهم قلت
فالنكتة في ذلك لطيفة وهي ان جانب هاتين الطائفتين تقوى بموافقة طائفة من اهل
السنة لهم وذلك ان جمعا من المشايخ ومتكلمي ما وراء النهر قالوا انها من مقتضيات حكمة
الباري عز وجل فيستحيل ان لا توجد لاستحالة السفه عليه تعالى كما ان ما علم الله تعالى
وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه قال السعد ثم طولوا في ذلك وعولوا في الجواب
من الاستدلال برجوعه الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث فالضرب الاول انه تعالى
خلق الاغذية والادوية التي لا تتميز عن السموم المهلكة الا بتجارب لا يتجاسر
عليه العقلاء ولا تتفق بها الاعمار وخلق الانبات التي لا يستدل بها بدون العذاب الا الغنا
وخلق نوع الانسان المفتقر في البقاء الى اجتماع لا ينتظم بدون بعثة الانبياء والضرب
الثاني انه تعالى خلق العقل مائلا الى المحاسن نافرا عن القبائح الجازم بان شرفه
وكماله في العلم بتلك ومثل ذلك والعمل بمقتضاها من الامتثال والاجتناب ولانه لا يستقل
بجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر الى بيان من اوجدها ودعى الى الاتيان بالبعض
منها والانتهاء عن البعض كالمحسنات الخطاب فان خلق العقل مائلا الى المحاسن
نافرا عن القبائح بمنزلة الخطاب المجمل في كونه دليلا على الامر والنهي اللذين هما من الثالث
الصفات القائمة بذاته تعالى اذ لا معنى لهما سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع والضرب

انه تعالى جعل بعض الافعال حيث قد تجد عاقبته يجب وقد تذم فيحرم كالصوم مثلا
فلو لم يكن له بيان من الشرع لكان في ذلك اما جهة ترك الواجب واما جهة مباشرة المحظور
وهو خارج عن الحكمة فظهر بهذه الوجوه وامثالها انه لابد من البعثة ولهذا
كان في كل عصر للعقلا نبي او من يخلفه في اقامته الدليل السمعي وكان الغالب على
المتمسكين بالشرايع سلوك طريق الحق وسبل النجاة والرشاد مع اشتغالهم باكتساب
اسباب المعاش وخلو اكثرهم عن صناعة النظر ومذاقة الذهن وعلى الفلاسفة
المتشبثين باذيال العقل العدول عن الصواب والوقوع في الضلال مع رجاحة عقولهم
ودقة انظارهم واقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف الالهية والعلوم اليقينية
قال السعد وانت خبير بان في تدبيج امثال هذا المقال توشيح محال الاعتزال فانهم لا يعنون
بالوجوب على الله تعالى سوى ان تركه لقبحه مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة
فالحق ان البعثة لطف من الله ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب
في سائر الالطاف فان قلت كيف يكون ارسال الله الرسل من الجائزات العقلية
ولو ان شخصا انكر نبوة او رسالة مجمع عليه منهم او من تواتر الاخبار عنه بذلك او شك
فيه لكنا نكفره قلت ما كان جائزا عقليا يسوغ انكاره الا ترى ان ايجاد الله العالم من
مجوزات العقول وبعد ايجاد الله تعالى اياه لا يسع احد انكاره وهذا في غاية الوضوح
والى هذا اشار بقوله لكن هي لرفع توهم يتولد من الكلام السابق رفعا شبيها بالاستثناء
يعني لكن لا يلزم من جواز الارسال عليه تعالى عقلا ان لا يكون الايمان بوقوعه واجبا
علينا بل بذا المذكور من وقوع الارسال والمرسلين ايماننا اي تصديقنا الشرعي
المعبر عنه بالايمان قد وجبا علينا تفصيلا فيمن علمناه تفصيلا واجمالا فيمن علمناه اجمالا
على ما سر بيانه سرا او وجوبا شرعيا بحيث ينتفي عنا مسماه عند انكاره او الشك فيه
واذا عرفت جواز الارسال عليه تعالى ووجوب الايمان به علينا فدع اي اترك عنك
اتباع هوى اي ميل النفس قوم اي محبوبهم وما اتبعوه من الاعتقادات الباطلة
والانتحالات الباطلة التي زينها لهم الشيطان الرجيم واوقعهم بارتكابها في هوى العذاب
الاليم فقوله بهم اي بادلتك الغوم وتقديمه على عامله الذي هو لعب اما للاختصاص
والحصر او للاهتمام كما تعلم مما ياتي بيانه قد للتحقيق لعبا ضمنه للهوى اي تلاعب بهم
فوقعوا باتباعه في البدع والمعاصي او الكفر فانكروا الارسال واحالوه او شكوا فيه او
او جعله كما سر بيانه من باب اسناد ما للمسبب الذي هو الشيطان او وسوسته
الى السبب الذي هو الهوى بمعنى ميل النفس الى ما يلايمها واعراضها عما ينافرها
وكثيرا ما يكون العطب في الملام والسلامة في المنافرة تنبيه الاول قال العزيز
الهوى مقصورا ميل النفس الى ما تحبه وتشتهيه وجمعه اهوا وبمد وما بين السما
والارض والخراف كل مخترق وجمعه اهويه وقوله تعالى وافيدتهم هوا اي جواف

لا يعقول فيها

لا يعقول فيها وقيل بخرقه لانعي شيئا الثانيه المعروف في الهوى عند الاطلاق انه الميل
المخالف للحق ومنه ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله واما من خاف مقام ربه ونهى
النفس عن الهوى وقد يطلق بمعنى مطلق الميل والمحبة فيشمل الميل للحق وغيره وبمعنى
محبة الحق خاصة والانقياد اليه ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن احدكم حتى يكون
هواه تبعا لما جيت به وقول عايشة رضي الله تعالى عنها للنبي صلى الله عليه وسلم لما نزل
قوله تعالى ترجي من تشا منهن وتؤوي اليك من تشا ما ارى ربك الا يسارع في
هواك وقول عمر في قصة المشاورة في اسارى بدر فهوى رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما قال ابو بكر حيث اشار عليه باخذ الفدا وترك قتلهم ولم يهو ما قلته من قتلهم وترك
الفدا اذا عرفت هذا فانه نظرت الى ما ينصرف اليه لفظ الهوى بالقصر عند الاطلاق
كان تقديم بهم على عامله للاهتمام كانه بعد جلده وصفته كاشفه اوحاليه موكده
لما حبها على حد قوله تعالى لامن من في الارض كلهم جميعا وان نظرت الى اشتراكه
كان تقديمه عليه للاختصاص كانه بعد جلده وصفته مخصصة او حاليه مؤسسة
تدبر الثالث الفا وجب ولعبا للاطلاق والروي الرابعه جمله فدع الى اخره
تكمله وتتمه مستغنى عنها ولما اسلف انه يجب شرعا على كل مكلف ان يعرف ما يجب
في حق الانبيا والرسل وما يمتنع وما يجوز شرع في بيان هذه الاقسام مرتبا لها على هذا
الترتيب بادئا بادلها فقال وواجب عقلا في حقهم تقدم الكلام على نظيره والاولى ان يراد
بالحق الثاني وبالجمله الضمير المضاف اليه حق وان كان المتبادر عوده للرسل الا ان الاولى
ان يعود على الانبيا الاعم المستلزم لهم ذكر الرسل الاخص كما سر ويعلم مما ياتي لان هذه
الاحكام معظمها لا تختص بالرسل وهذا احسن من حمل الرسل في مثل هذا الموضع على
مطلق الانبيا بقرينة المقام او جريا على القول بتساويهم الامانه بدرج الحفظ لانتفا
الوزر وهي كما قال بعضهم حفظ الله تعالى عليهم جميع جوارحهم الظاهره والباطنه من
التلبس بمنهي عنه نهي تحريم او كراهه عند البعض وهو الراجح اذ لو جاز ان يخونوا
الله تعالى بفعل محرم او مكروه لجاز ان يكون ذلك المنهي عنه من حيث انه منهي
عنه مامورا به لان الله تعالى قد امرنا بالاقتدا بهم في اقوالهم وافعالهم ولا يامر تعالى بمحرم
ولا مكروه هذا خلف فان قلت جاز ان يوقعوه على وجه الخصوصيه لهم كدخول مكة
بلا احرام في حقه صلى الله عليه وسلم ونكاح ازيد من اربع حرائر بالعقد وحكمه لنفسه
وعلى عدوه قلت ليس الكلام فيما وجدت فيه قرينة الخصوصية على ان ما دخل منه
على وجه الخصوصيه ليس من حيث انه منهي عنه كما هو المفروض محلا للنزاع فانه
افعالهم عليهم الصلاة والسلام لا تكون محرمه ولا مكروهه كما سر ولا خلاف الاولى لان كمال
شرفهم وعلو قدرهم يابى ان يقع منهم ما نهوا عنه ولو نهيا غير جازم نعم قد يقع منهم
في بعض الاحايين ما يكون في حقنا مكروها او خلاف الاولى لبيان الجواز وهو في حقهم

لتضمنه القيام بواجب اذاعة الشريعة واجب عليهم وقد قال النووي نقلا عن الحل وضوءه
عليه الصلاة والسلام مرة مرة ومرتين مرتين ان ذلك كان افضل في ذلك الوقت في حقه
من التثليث لبيان المشروع اي مع افضل الحال البيان بالفعل الابلغ من البيان بالقول
وانما تكون واجبة او مندوبة او مباحة لا تؤدي الى ازالة الحشمة واسقاط المروءة لعصمتهم
عليهم الصلاة والسلام عما يؤدي الى ذلك كذا لخصه بعض شيوخ شيوخنا رحمه الله تعالى
وستسمع في بحث الى ان يعود في وقوع المباح منهم وفي بحث الصدق جواب توهم
صدور الذنب عنهم فان قلت ظاهر النظم امتناع المعصية عليهم قبل البعثة
وبعدها قلت نعم صحيح الاطلاق لما يأتي في البحث الثالث رابعه ان شاء الله تعالى
وواجب ايضا في حقهم عليهم الصلاة والسلام صدقهم اي مطابقة حكم خبرهم للواقع
ايجابا وسلبا كما نعرفه بعد لانهم صلى الله عليهم وسلم لو جاز عليهم الكذب لجاز الكذب في خبره
تعالى لتصديقه اياهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله جل وعلا صدق عبدي في كل ما يبلغه
عني وتصديق الكاذب من العالم بكذبه محض الكذب واعلم ان الامة اجمعت فيما
كان طريقه البلاغ على العصمة فيه من الاخبار عن شيء منه بخلاف الواقع لا قصدا
وعمدا ولا سهوا وغلطا اما تعمد الخلف في ذلك فمنتف بدليل المعجزة القائمة مقام قول
صدق عبدي فيما قال اتفاقا وباطباق اهل الملة اجماعا واما وقوعه على جهة الغلط في ذلك
فبهذه السبيل عند الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني ومن قال بقوله ومن جهة الاجماع فقط
وورود الشرع بانتفاء ذلك وعصمة الانبياء لا من مقتضى المعجزة نفسها عند القاضي
الباقلاني ومن وافقه وبالجملة فالمعتمد عليه ما وقع عليه اجماع المسلمين انه لا يجوز عليهم
خلف القول في ابلاغ الشرائع والاعلام بما اخبروا به عن ربهم وما اوحاه اليهم من
وحيه لا على وجه العمد ولا على غير عمد ولا في حالي الرضى والسخط والصحة والمرض
فان قلت فقد روي انه صلى الله عليه وسلم لما قرأ سورة النجم وقال افرأيتم اللات والعزى
ومناة الثالثة الاخرى قال تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى ويروى ترتضى
وفي رواية ان شفاعتها لترتجى وانها لمع الغرانيق العلى وفي رواية اخرى والغرانقة
العلى تلك الشفاعة ترتجى فلما ختم السورة سجد وسجد معه المسلمون والكفار
لما سمعوه اثنى على الهتهم ووقع في بعض الروايات ان الشيطان القاها على لسانه
وان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتمنى ان لو نزل عليه شيء يقارب بينه وبين قومه
وفي رواية اخرى ان لا ينزل عليه شيء ينفرهم عنه وذكر هذه القصة وان جبريل
جاءه فعرض عليه السورة فلما بلغ الكلمتين قال له ما جئتك بهاتين فحزن لذلك النبي
صلى الله عليه وسلم فانزل الله تسلية له وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى
الاية وقوله وان كادوا ليفتنونك قلت هذا الحديث لم يخرجه احد من اهل الصحة
ولا رواه ثقة بسند صحيح متصل وانما اولع به المؤرخون ومداره عن الكلبي عن ابي صالح

عن ابن عباس والكلبي ممن لا تحل الرواية عنه لقوة ضعفه وكثرة كذبه واما ما وقع
في بعض الروايات فحمله على مثل تمني هذه النقيصة من مدح الهة غير الله او على ان
يتسور عليه الشيطان ويشبه عليه القرآن حتى يجعل فيه ما ليس منه ويعتقد
النبي صلى الله عليه وسلم ان من القرآن ما ليس منه حتى ينبهه عليه جبريل او يقع
ذلك النبي من قبل نفسه عمدا وكفر صراح او سهوا فهو معصوم منه على ما تقرره
في الشفا وجه اخر في توهينه فان قلت فقد روي ان يونس عليه الصلاة والسلام
وعد قومه بالعذاب عن ربه فلما تابوا كشف عنهم العذاب فقال لا ارجع اليهم كذابا
ابدا فذهب مغاضبا قلت ليس في خبر من الاخبار الواردة في هذا الباب ان
يونس قال لهم ان الله مهلككم وانما فيه انه دعا عليهم بالهلاك والدعا ليس بخبر
يطلب صدقه من كذبه لكنه قال لهم ان العذاب مصبحكم وقت كذا وكذا فكان
ذلك كما قال ثم رفع الله عنهم العذاب لما تابوا وامنوا بعد ان غشيهم كما يغشى الثوب
القبر فان قلت فقد روي ان بعض كتاب الوحي له صلى الله عليه وسلم كعبد الله
ابن ابي سرح ارتد واخبر المشركين انه كان يتصرف معه حيث اراد حتى كان اذا املى
صلى الله عليه وسلم عليه عليما حكيما قال له ذلك الكاتب او عزيزا حكيما فيقول له صلى الله
عليه وسلم كل صواب وفي رواية اكتب كيف شئت وفي اخرى انه صلى الله عليه وسلم يقول
له اكتب عليما حكيما فيقول الكاتب اكتب سميعا بصيرا فيقول له صلى الله عليه وسلم
اكتب كيف شئت وكالنصراني الذي كان اسلم ثم ارتد وقال ما كان يدري محمد الا ما كتبت
له قلت هذه الشبهة مكفية المؤنة سنية الحزونة اذ هي ناشئة عن قول المرتد
واعداء الدين ومغاز في سبيل المهتدين ونحن لا نقبل خبر المسلم المتهم فكيف بكافر
مغتر وانما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بايات الله واولئك هم الكاذبون على
انها لو صحت الرواية بمشابهتها لامكن تاويلها بان محل ذلك ما اوحى الله لنبيه في قراءته
بالوجهين كما في قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز
الحكيم بها اذ قراءة غير الجمهور فانك انت الغفور الرحيم وكما في وانظر الى العظام
كيف ننشرها او ننشزها بالرا والزاي ويقضي الحق ويقص الحق بالبا والضاد
والنون والصاد الى غير ذلك او انه ما سبقت اليه فطنة الكاتب او فعله لجودة حسه
ووقع في نفسه كما يقع للعارف عند سماع صدر البيت ان يهتدي الى قافيته او ان
هذا انما هو فيما يكتبه للناس من الرسائل غير القرآن وذلك مما يبيح انه فيه ويوصف
بحسب ما يريد ويشتهي قلت وفي هذين الجوابين نظر لا يخفى واما ما ليس سبيله
البلاغ من الاخبار التي لا تستند اليها الاحكام ولا اخبار المعاد ولا تضاف الى وحي
بل انما تتعلق بامور الدنيا واحوال انفسهم واحوال غيرهم وما يفعلونه او فعلوه ونحو
ذلك مما طريقه الخبر المحض ويدخله الصدق والكذب نقل القاضي عياض انه يجب

ولا

تنزيه الانبيا عن ان يقع خبرهم في شي من ذلك بخلاف مخبرهم لا عمدا ولا سهوا
غلطا وانهم معصومون من ذلك في حالتي الرضى والسخط والجد والمزح والصحة
والمرض ودليل ذلك اتفاق السلف واجماعهم عليه وذلك انا نعلم من دين
الصحابة وعادتهم مبادرتهم الى التصديق بجميع احواله والثقة بجميع اخباره صلى
الله عليه وسلم في اي باب كانت وعن اي شي وقعت وانهم لم يكن لهم توقف
ولا تردد في شي منها ولا استثبات عن حاله عند ذلك هل وقع فيها سهو ام لا
فان اخباره وسيره واثاره صلى الله عليه وسلم وشمايله معتني بها مستقصى تفصيلها
ولم يرد في شي منها استدراكه عليه الصلاة والسلام لغلط في قول قاله او اعترافه
بوهم في شي اخبر به ولو كان ذلك لنقل وايضا فان الكذب متى عرف من احد
في شي من الاخبار على اي وجه كان استريب في خبره واتهم في حديثه ولم يكن
لقوله في النفوس موقع وايضا فان تعمد الكذب في امور الدنيا معصية والاكثار
منه كبيرة باجماع مسقط للمروة وكل هذا مما ينزه عنه منصب النبوة والمرة الواحدة
منه فيما يستشنع مما يخل بصاحبها وتزري بقايلها لاحقة بذلك واما فيما لا يقع هذا
الموقع فان عددناها من الصغاير فيجري على حكمها والخلاف فيها والصواب تنزيه
النبوة عن قليله وكثيره وسهوه وعمده اذ عمدة النبوة البلاغ والاعلام والتبيين
وتصديق ما جاء به وتجويز شي من هذا قادح في ذلك ومشكك فيه مناقض للمعجزة
فلنقطع عن يقين بانه لا يجوز على الانبيا خلف في القول في وجه من الوجوه لا بقصد ولا
بغير قصد ولا نتسامح مع من تسامح في تجويز ذلك عليهم حال السهو فيما ليس طريقه
البلاغ وبانهم لا يجوز عليهم الكذب قبل النبوة ولا الاتسام به في امورهم واحوال دنياهم
لان ذلك مما يزري ويريب بهم وينفر القلوب عن تصديقهم بعد وانظر احوال
اهل عصر النبي صلى الله عليه وسلم من قريش وغيرها وسوالهم عن حاله في صدق
لسانه مع ما عرفوا به من العداوة وفرط المكاشفة فلم يوثروا عنه كذبا بل اتفق
النقل على عصمة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم قبل وبعد فان قلت فقد اعترف
صلى الله عليه وسلم بصوابيه فعلهم من تلقيح النخل وقد كان قال انهم لو تركوها بلا
تلقيح لصلحت ففعلوا فشيصت وهذا اخبار بخلاف الواقع قلت هذه القصة
ليست من باب الخبر الموصوف بالصدق والكذب وانما هي من باب الراي
ولا انشا ومثلها قوله صلى الله عليه وسلم لا احلف على يمين فارى خيرا منها الا
فعلت الذي حلفت عليه وكفرت عن يميني وقوله صلى الله عليه وسلم انكم تختصمون
الي الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم اسق يا زبير حتى يبلغ الجدر فان قلت
فقد روى ابو هريرة عنه صلى الله عليه وسلم انه صلى العصر فسلم من ركعتين فقام
ذو اليدين فقال يا رسول الله اقصرت الصلاة ام نسيت فقال له رسول الله صلى الله عليه
وسلم

وسلم كل ذلك لم يكن فاخبر بنفي الحالتين مع انه قد كان بعض ذلك وقد صح ان ابرهيم
عليه الصلاة والسلام قال للقوم لما سالوه في الخروج معهم لعيدهم اني سقيم وقال لهم
لما سالوه عمن كسر اصنامهم بل فعله كبيرهم هذا وقال للملك عن زوجته انها اختي
وكل ذلك غير مطابق للواقع فيكون كذبا كما ان قوله في الشمس والقمر هذا ربي كذلك
وفيه سئل موسى اي الناس اعلم فقال انا اعلم فعتب الله عليه ذلك اذ لم يرد العلم اليه
الحديث وفيه ان الله تعالى قال بلى عبدنا خضر بمجمع البحرين اعلم منك وهذا خبر قد
انبا الله انه غير مطابق وقد جا انه صلى الله عليه وسلم كان اذا اراد غزوة ورى بغيرها
قلت اما حديث السهو فللعلما عنه اجوبة منها على منع السهو والنسيان
في افعاله جملة انه في صدور مثل هذا عنه صلى الله عليه وسلم عامد في صورة ناس
ليبين كيف سهى او نسي من امته فهو صادق في خبره لانه لم ينس ولم تقصر الصلاة
وانما تعمد ومنها على الراجح من اجازة السهو عليه في الافعال وتجويزه عليه فيما
ليس طريقه القول ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر عن اعتقاده وضميره في جانب
النسيان فكانه قال كل ذلك لم يكن في ظني واعتقادي قلت وفيه ان اعتقاد
خلاف الواقع في حق الانبيا لا يليق كما لا يخفى ومنها ان مراده صلى الله عليه وسلم
من قوله كل ذلك لم يكن انه لم يجتمع القصر والنسيان بل كان احدهما وهو النسيان
وفيه ان مفهوم اللفظ خلافه مع تصريح الرواية الاخرى بهذا المفهوم وهي ما قصرت
الصلاة وما نسيت ومنها ان النفي مصبه اجتماع القصر مع صدور النسيان عن
قبله واختياره اذ قد نهى عن ان يقول احد نسيت اية كذا بل يقول انسيتها
وقال ايضا لست انسى ولكن انسى لسن قال له السائل اقصرت الصلاة ام نسيت
انكر قصرها ونسيانه هو من قبل نفسه وانه ان كان جرى شي من ذلك فقد
نسي فلما سال وتحقق علم انه نسي ليسن فقوله على هذا لم انس ولم
تقصر وكل ذلك لم يكن صدق وحق اذ لم ينس حقيقة ولكنه نسي فان
قلت فما له منع من اسناد النسيان اليه ولم يمنع من اسناد السهو اليه
قلت لان النسيان غفلة وافة والسهو انما هو شغل فكان صلى الله عليه
وسلم يسهو في صلاته شغلا بها لا غفلة عنها وبهذا يحصل الجواب ايضا عن الحديث
ولم يكن في قوله ما قصرت الصلاة وما نسيت خلف قول واما قصة ابرهيم
عليه الصلاة والسلام فهي خارجة عن الكذب لا في القصد ولا في غيره وهي داخلة
في باب المعاريض التي فيها مندوحة عن الكذب فاما قوله اني سقيم فمعناه ان كل
مخلوق معرض لذلك فالقاصد به التورية والايهام اعتذارا للقوم عن ترك
خروجه معهم لعيدهم وقيل سقيم بما قدر علي من الموت وقيل سقيم القلب بما
اشاهده من كفركم وعنادكم وقيل كانت الحمى تاخذه عند طلوع نجم معلوم فلما راه اعتذر

بعادته وقيل غير ذلك وعلى كل هذه الاقاويل ليس فيه كذب بل هو خبر صحيح صدق
واما قوله بل فعله كبيرهم هذا الاية فالمشهور فيها اعني ان كانوا ينطقون راجع
لقوله بل فعله كبيرهم هذا لا لقوله فاسالوهم والمجاز ان يستلزم المحال الزاما
للخصم وتبكيتا له فكانه قال ان كان كبيرهم هذا ينطق فهو فعله وهو صادق
ايضا لا خلف فيه واما قوله في سارة اختي فقد بين وجه صدوره في الحديث
حيث ورد انه قال لها بعده فانك اختي في الاسلام وهو صدق وقد قال تعالى
انما المؤمنون اخوة فان قلت فقد سماها نبينا صلى الله عليه وسلم كذبات
وقال لم يكذب ابرهيم الا ثلاث كذبات وقال في حديث الشفاعة ويذكر كذباته
قلت معناه ان ابرهيم عليه الصلاة والسلام لم يتكلم بكلام صورته الكذب مع
كونه حقا في الباطن الا بهذه الكلمات فان قلت فكيف اشفق منها عليه
الصلاة والسلام وتقاعد لاجلها عن الشفاعة قلت لما كان مفهوم ظاهرها
خلاف باطنها اشفق عليه الصلاة والسلام من مواخذته بها واما قوله هذا
ربي فهو على سبيل الفرض والتقدير كما يوضع الحكم الذي يراد ابطاله او على الاستفهام
او على انه كان في مقام النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة وفي هذا نظر لا يخفى
واما قصة موسى عليه الصلاة والسلام فلا كذب فيها اذ يجوز ان يكون قوله انا اعلم
مبنيا على اعتقاده وغلبة ظنه وحسبانه وقد وقع في بعض طرق الحديث الصحيح عن
ابن عباس هل تعلم احدا اعلم منك فاذا كان جوابه مبنيا على علمه فهو خبر حق وصدق
لا خلف فيه ولا شبهة او انه اراد بقوله انا اعلم فيما يقتضيه وظايف النبوة من
علوم التوحيد وامور الشريعة وسياسة الامة وان كان الخضر اعلم منه بامور اخر
ما لا يعلمه احد الا باعلام الله تعالى من علوم غيبه كالقصص المذكورة في خبرهما
فكان موسى عليه الصلاة والسلام اعلم على الجملة بما تقدم والخضر اعلم على الخصوص
بما علمه الله به من تلك القصص ويدل عليه قوله تعالى وعلمناه من لدنا علما
وعتب الله تعالى عليه في قوله ذلك فيما قاله العلماء اما لانه لم يرد العلم اليه كما
ردته الملائكة اذ قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا واما لانه بادر الى قوله ذلك غير متحفظ
من غوائل اطلاقه ارجاعه الى غيره وهو ممن يقتدى به فربما اقتدى به فيه غيره
ممن لم يبلغ كماله في تزكية نفسه وعلو درجته من امته فيهلك لما تضمنه من مدح
الانسان نفسه الذي ربما اورثه الكبر والعجب والتعاظم والدعوى كما تحفظ منها
محمد صلى الله عليه وسلم حيث قال انا سيد ولد ادم ولا فخر وبالجواب الثاني
احتجاج من احتج بقوله في هذا الحديث بل عبدنا خضر اعلم منك على تفضيل الخضر
لا يكون الولي اعلم من النبي نعم الانبيا يتفاضلون في المعارف نعم احتجاج بعضهم
على نبوته بقوله وما فعلته عن امري حيث دل على انه بوحي قوي وما اجيب به
عنه

عنه من احتمال ان يكون فعله بامر نبي اخر ضعيف اذ لم يعلم انه كان في زمان موسى
عليه الصلاة والسلام نبي غيره سوى اخيه هارون وما نقل احد من معتبري اهل الاخبار
في ذلك شيئا يعول عليه على ان بعضهم قال انما الجي موسى الى الخضر للتاديب لا للتعليم
قلت والاية ظاهرة في خلاف قوله قلنا يا نار فان قلت فقد قال تعالى يا نوح انه
ليس من اهلك بعد قول نوح ان ابني من اهلي فهذا تكذيب صريح له قلت انه
ليس بتكذيب بل هو تنبيه له على ان المراد بالاهل الموعود بنجاتهم هم الصالحون
او ان المراد انه ليس من اهل دينك او انه اجنبي منك وان اضفته الى نفسك
تغليبا لاختلاطه بابنائك لما روي انه كان ابن امراته والاجنبي انما يعد من ال
النبي اذا كان له عمل صالح ثم اشار الى ما اجاب فقال بقوله وضف بالفطانة المجيبة
اي ضم له اي لما يجب لهم عليهم الصلاة والسلام الفطانة بمعنى التفطن لالزام الخصوم
ومحاجتهم وطرق ابطال دعاويهم الباطلة ومذاهبهم الفاسدة فقد قال تعالى في مجادلة ابرهيم
لقومه وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه وقال تعالى الم تر الى الذي حاج ابرهيم
في ربه الاية وقال تعالى حكاية عن قوم نوح قالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا
وقد طالت مجادلة فرعون لموسى حتى اتخذ السحر لمعارضته سبيلا وتصدى عند
العجز لمقاتلته فاذيق عذابا وبيلا وقال تعالى في حق سيد الجميع محمد صلى الله عليه وسلم
وجادلهم بالتي هي احسن وقال ايضا ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن حتى اذا عجزوا
عن مقابلة حجة عدلوا عن معارضة الالفاظ والحروف الى المقارعة بالرماح والسيوف
والمغفل البليد لا يمكنه اقامة الحجة ولا يتضح له سبل المحجة ولانهم شهدوا لله على العباد ولا
يكون الشاهد مغفلا ثم تعرض لواجب رابع فقال ويجب لهم عليهم الصلاة والسلام
وجوبا عقليا مثل وجوب ذا الواجب المتقدم فهو بالنصب على المفعولية
المطلقة على هذا او بالرفع على انه خبر مقدم للمبتدا الذي هو التبليغ اي ومثل ذا
الواجب المتقدم في الوجوب تبليغهم اي اخبارهم واعلامهم البشر او كل من امروا
بابلاغه لما اللام صلة او مفعوله في بمعنى التبليغ الكائن مع حذف الاول وما
واقعة على كل الاحكام التي ارسلوا بها واتوا بها من عند الله تعالى وذلك للاجماع
على انهم معصومون من كتمان الرسالة والتقصير في التبليغ كلا او بعضا ما لم ينسخ
قبل التبليغ ولو جاز عليهم كتمان شي لكتم الرسول الاعظم والحبيب المقدم قوله
تعالى وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وقوله
تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى الاية كيف وقد قال تعالى له عليه الصلاة والسلام
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته وقال في حقهم جميعا
رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكتمان شي
مما امروا بتبليغه مفوت لاقامة حجة الله به على عباده فان قلت فهل يبقى بعض

هذه الواجبات الثلاثة عن بعض قلت لا اما ان شيا منها لا ينفك عن الفطانة
ولا تنفك هي عنه ايضا فظاهر واما الثلاثة الباقية فلان بينها عموما وخصوصا وجهيا
وما كان كذلك لا ينفك بعضه عن بعض اذ تشترك ثلاثتها في نفي تبديل شيء مما
امرهم الله سبحانه بتبليغه او تغيير معناه عمدا لانه كذب. فوجوب الصدق لهم
ينفيه ومعصية فوجوب الامانة لهم ايضا ينفيه وكتمان لما امر الله بتبليغه
فوجوب التبليغ العام ينفيه ويشترك الواجب الاول والثاني في نفي زيادة
شيء عمدا من عند انفسهم فيما امروا بتبليغه مع نسبته الى الله تعالى اذ هذه
الزياده معصية وكذب وكلا الواجبين الاولين ينفيها دون الرابع الذي هو
التبليغ العام لان هذه النقيصة وقعت بعد التبليغ ويشترك الاول والرابع في نفي
كتمان شيء من الامور بتبليغه عمدا فانه معصية وترك للتبليغ العام وكلاهما ينفيه
الواجبين ينفيها دون الثاني فلان الكتمان لا كذب فيه ويشترك الواجب الثاني
والرابع في نفي تبديل شيء مما امروا بتبليغه نسيانا لانه كذب والصدق ينفيه
وكتمان لما امروا بتبليغه ووجوب التبليغ العام ينفيه ولا ينفيه الواجب الاول
لانه انما ينفي المعصية او والمكروه على قول وهو الاليق بعظيم مناصبهم والتبديل
نسيانا ليس مشمولا لشيء من الاحكام التكليفية فليس بمعصية ولا مكروه وينفرد
الواجب الاول عن مجموع الثاني والرابع بامتناع معصية غير الكذب والتبليغ
كالسرقة والزنا وينفرد الواجب الثاني عن مجموع الاول والرابع بامتناع الكذب
نسيانا في غير المامور بتبليغه لمنافاته الصدق دون الامانة والتبليغ العام اذ ليس
معصية ولا كتمانا وينفرد الواجب الرابع عن مجموع الاول والثاني بامتناع نقص شيء
مما امروا بتبليغه نسيانا من غير تبديل ولا اخلال فيما بلغوه لمنافاته التبليغ العام دون
الامانة والصدق اذ ليس خيانة ولا كذبا وينفرد الواجب الاول عن كل واحد من الواجبين
بامتناع معصية غير الكذب والتبليغ كالغيبة والسرقة والخديعة وينفرد الواجب
الثاني عن كل واحد من الواجبين بمنع الكذب سهوا فيما لم يومروا بتبليغه
لمنافاته للصدق العام دون الامانة اذ ليس معصية ولا مكروها لما مر وبمنع الزيادة
على ما امروا بتبليغه عمدا او نسيانا مع نسبتها الى الله تعالى لمنافاتها للصدق العام
دون التبليغ العام لوقوعها خارجة وينفرد الواجب الرابع عن الاول بمنع ترك
تبليغ شيء مما امروا بتبليغه نسيانا مع التزامهم الصدق فيما بلغوه من ذلك
لمنافاته لوجوب عموم التبليغ وليس معصية حتى ينافي الواجب الاول وليس
كذبا حتى ينافي الواجب الثاني تتمة الاولى بالسعد من شروط النبوة
الذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الراي ولو في الصبي كعيسى ويحيى عليهما الصلاة
والسلام والسلامة من كل ما ينفر عنه كدناءة الاباء وعهر الامهات والغلظة والفظاظة

والعيوب

والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة بالمروة كالاكل على الطريق
والحرف الدنية كالحجامة وكلها يخل بحكمة البعثة من اداء الشرايع وقبول الامة انتهى ومن
الشرايط ايضا الحرية لان الرق اثر كفر ان شيه ووقع الخلاف في نبوة اربع نسوة مريم
واسية وسارة وهاجر والحق ان لا نبوة لواحدة منهن وان قويت احاديث بعضهن
لنا وليها بامحله كتب الحديث بخبر اختار القرطبي في صحة نبوة مريم محتجا
بان الله اوحى اليها بتكليف بحكم شرعي بعد الاصطفا كما قال تعالى واذ قالت الملايكة
يا مريم ان الله اصطفاك وطهرك الى قوله مع الراكعين وليست النبوة الا هذا انتهى
وهو مردود اذ كلام الملايكة لها ان كان شفاها فكرامة او معجزة لزكريا او ارهاص
لنبوة عيسى وان كان الهاما فلا اشكال في عدم دلالته على الوحي واما امرها
بالقنوت والركوع والسجود فهي تعبد مع الراكعين فكانها امرت بالصلاة مع
الجماعة ونص لها على اعظم اركانها مبالغة في المحافظة عليها او انها امرت بادامة
الطاعة كما هو احد اطلاقات القنوت وبما ذكرنا من الخلاف ينافي نقل القاضي البيضاوي
في قوله الاجماع على انه تعالى لم يستنبئ امراة لقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا
رجالا نوحي اليهم مع ان دليله اخص من مدعاه الا على القول بترادفهما ووقع الخلاف
ايضا في نبوة اسكندر الرومي صاحب الخضر والحق انه ملك عادل لا نبي وفي الحبايك
اخرج ابن ابي حاتم عن جبير بن نفير ان ذا القرنين ملك من الملايكة اهبطه الله الى
الارض واتاه من كل شيء سببا واخرج ابن عبد الحكم في فتوح مصر وابن المنذر
وابن ابي حاتم وابو الشيخ عن عمر بن الخطاب انه سمع رجلا ينادي يا ذا القرنين فقال
له عمر ها انتم قد تسميتم باسما الانبيا فما لكم باسما الملايكة انتهى واما اسكندر اليوناني
صاحب ارسطو فليس نبيا بالاجماع بل تقدم انه كافر وكذا اختلف في لقمان والحق
انه حكيم ولي تلمذ لالف نبي وكذا اختلف في الخضر صاحب موسى وصاحبه ابن البلكان في
حواشي الشفا اختلف فيه هل كان نبيا وهو الصواب او وليا والقايلون بانه نبي
اختلفوا هل كان رسولا وهو الظاهر على مذهب اهل السنة اولا وقال الثعالبي هو نبي
على جميع الاقوال معمر محجوب عن الابصار قال ابن الصلاح وهو حي عند جماهير العلما
والصالحين والعامة وقال البخاري وطايفة منهم ابو بكر بن العربي انه مات قبل انقضا
المائة لقوله صلى الله عليه وسلم ارايتكم ليلتكم هذه فانه على راس مائة سنة لا يبقى
ممن هو على ظهر الارض احد واجيب بحمل الحديث على من شاهده ان منهم
وكان الخضر حين يمنع هذا كما خص من عموم الحديث الدجال وقال الثعالبي قال قوم
ان الخضر نبي لقوله وما فعلته عن امري وقال قوم انه ولي وليس لاحد من الخبرين
دليل قاطع وهو كما قال الله تعالى فوجدا عبدا من عبادنا اتيناه رحمة من عندنا
وعلمناه من لدنا علما وزعم قوم انه ميت لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد

وليس لهم في هذا دليل قاطع وقد اطبق الصالحون على التحدث معه والقول برويته
والاجتماع معه ونقل ذلك عن المسلمين واهتمم وفي حديث عن انس ان الخضر في
البحر والياس في البر ويجتمعان كل ليلة عند ردم ياجوج وماجوج ويحجان كل عام
ويشربان من زمزم شربة تكفيهما الى قابل ولعلهما الكرفس وروى عن عمر
ابن عبد العزيز انه انصرف من مسجد المدينة وهو اميرها يوما الى منزله فراى
رباح شيخا يتوكا على يديه فقال ان هذا الشيخ جاف يتوكا على يد الامير فسال عنه
بعد ان فارقه الشيخ فقال يا رباح احسبك رجلا صالحا انه الخضر اتاني واعلمني
اني سالي هذا الامر واعدل فيه انتهت باختصار والحق انه نبي كما قدمر
وفيه بسط كلام ذكر في الكتب الحديثيه الثالثة اتفقوا على انه يجوز عقلا
ان يبعث الله نبيا صغيرا اختلفوا في وقوعه فذهب الفخر الى ان عيسى
ويحيى عليهما الصلاة والسلام ارسلا صبيين وهو ظاهر كلام السعد السابق
وذهب ابن العربي الى انه لم يقع واما قول عيسى اني عبد الله اتاني الكتاب
وجعلني نبيا وقوله تعالى في يحيى واتيناه الحكم صبيا فهو اخبار عما سيجب
لهما حصوله لا انما حصل لهما بالفعل قلت ويشكل على ما ذهب اليه الفخر ان
الرسالة تكليف وشرطه البلوغ ان يسلم شرطيته له في جميع الشرايع كما هو
الظاهر نعم بعثة حبيبنا ووسيلتنا الى ربنا محمد صلى الله عليه وسلم كانت
على راس اربعين عاما من مولده عام الفيل كما لا يخفى وهو الاعم الاغلب في ارسال
الرسل الى اممهم عند بلوغها الاشد وهو الاربعون قلت ومنه يوخذ الجواب
عن حديث ما من نبي الا بعد الاربعين ان صح لكن نقل السخاوي في مقاصده عن
ابن الجوزي انه قال انه موضوع لان عيسى عليه الصلاة والسلام نبي ورفع
الى السما وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة فاشتراط الاربعين في حق الانبيا ليس
بشي كما ورده ان ابا نعيم ذكر في الحلية والنسوي في مشيخته عن زيد بن ارقم
مرفوعا وسنده حسن لاعتضاده بما سيجي ورد في الحديث ان جبريل اخبر النبي
صلى الله عليه وسلم انه لم يكن نبي الا عاش نصف عمر الذي قبله وانه اخبره ان عيسى
ابن مريم عاش عشرين ومايه سنة وفي لفظ انه صلى الله عليه وسلم قال يا فاطمه انه
لم يعمر نبي الا نصف عمر الذي قبله الحديث واقول مراده بعمر عيسى مكثه
في الارض داعيا الى دينه وبعثته فان الاصح انه رفع حيا كما هو مذهب الاكثر
وقول مالك في العتبية انه مات ابن ثلاث وثلاثين سنة لعله خلاف قول الاكثر
او متاول على خروجه من عالم الارض الى عالم السما والله اعلم الرابعة من خواص
البشرية كما قال تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي الاية محمد صلى الله عليه وسلم سيد
الانبيا من البشر ارسلوا الى البشر ولولا ذلك لما اطاق الناس مقاومتهم والتلقي

عليهم

عليهم ومخاطبتهم قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا اي لما كان الا في صورة البشر
الذي تمكنهم مخاطبته اذ لا يطيقون مقاومة الملك ومخاطبته ورويته اذا كان على
صورته الملكية وقال تعالى قل لو كان في الارض ملايكة يمشون مطمينين لنزلنا
عليهم من السما ملكا رسولا اي لا يمكن في سنة الله ارسال الملك الا لمن هو من جنسه
او من خصه الله تعالى واصطفاه وقواه على مقاومته كالانبيا والرسل فالانبيا والرسل
وسايط بين الله وبين خلقه يبلغونهم اوامره ونواهيه ووعده ووعيده ويعرفونهم
ما لم يعلموه من امره وخلقه وجلاله وسلطانه وجبروته وملكوته فظواهرهم
واجسادهم وبنيتهم متصفة باوصاف البشر طاريا عليها ما يطرا على البشر
ما لا يزري بمناصبهم ولا يخل بعلومهم ومعارفهم من الاعراض والاسقام والموت
ونعوت الانسانية وارواحهم وبواطنهم متصفة باعلى من اوصاف البشر متعلقة
بالملا الاعلى متشبهة بصفات الملايكة بل اعلى واجل سليمة من التغير والافات
لا يلحقها غالبا عجز البشرية ولا ضعف الانسانية اذ لو كانت بواطنهم خالصة
للبشرية كظواهرهم لما اطاقوا الاخذ عن الملايكة ورويتهم ومخاطبتهم كما لا يطيقه
غيرهم من البشر ولو كانت اجسامهم وظواهرهم متسمة بنعوت الملايكة دون
صفات البشر لما اطاق من ارسلوا اليه مخالطتهم كما تقدم من قول الله تعالى فجعلوا
من جهة الاجسام والظاهر مع البشر ومن جهة الارواح والبواطن مع الملايكة
كما قال عليه الصلاة والسلام لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن اخوة
الاسلام لكن صاحبكم خليل الرحمن وكما قال عليه الصلاة والسلام تنام عيناي ولا ينام
قلبي وقال اني لست كهيئتكم اني اظل يطعمني ربي ويسقيني فبواطنهم منزهة عن
الافات مطهرة من النقايص والاعتلالات فهذه جملة مبهمة يكتفى بمضمونها كل
ذي همة الخامسة اعلم ان ما اودعه الله قلوبهم وطبع عليه نفوسهم وكذا به
عقولهم من توحيد الله والعلم به وبصفاته والايمان به وبما اوحي اليهم من دينه
وشرايعه فهم فيه على غاية المعرفة ووضوح العلم واليقين والانتفا عن الجهل
بشي من ذلك او الشك والريب فيه والعصمة من كل ما يضاد المعرفة بذلك واليقين
هذا ما وقع عليه اجماع المسلمين وقامت به كلمة الموحدين ولا يصح بالبراهين الواضحة
ان يكون في عقود الانبيا سواه فان قلت فانتقض بقوله تعالى حكاية عن
ابرهيم في جواب اولم تؤمن بعد قوله لما رب كيف تحيي الموتى بلى ولكن ليطمئن
قلبي قلت لم يشك ابرهيم في اخبار الله تعالى له باحيا الموتى ولكن اراد طمانينة
القلب وترك المنازعة النفسانية لمشاهدة الاحيا لا للعلم بوقوعه فحصل له اولا
العلم بوقوعه واراد ثانيا العلم بكيفيته ومشاهدته وهذا احد اجوبة للقوم
وثانيها ان ابرهيم عليه الصلاة والسلام اراد اختبار منزلته عند ربه وعلم اجابته

واصطفاك

دعوته بسوال ذلك من ربه فمعنى اولم تؤمن تصدق بمنزلتك مني وبخلتك
قلت وفيه نظر لانه يقتضي جواز جهلهم بمراتبهم عند الله تعالى ولا اعلم من نص عليه
الان واللائق بالادب الكف عنه وما اشبها انه انما سال زيادة اليقين دفع الطانيه
اذ العلوم الضرورية والنظرية قد تتفاضل في قوتها وان استعمال الشك في الضروريات
وجاز على النظريات فاراد الانتقال من النظر او الخبر الى المشاهدة والترقي من علم اليقين الى عين
اليقين قلت وهو مبني على طريق صاحب كشف الاسرار من ان علم اليقين هو
المستفاد من الاخبار وعين اليقين هو المستفاد من المشاهدة وحق اليقين هو المستفاد
من المعاينة والمباشرة جميعا اخذا من قوله تعالى في حق الكفار ثم لترونها عين اليقين
ولما دخلوها وباشروا عذابها قال فنزل من حميم وتصلية جحيم ان هذا لهو حق اليقين
وهي المختارة من عدة طرق عند المحققين ورابعها انه عليه الصلاة والسلام لما
احتج على نمرود وانباعه من المشركين بان ربه يحيي ويميت طلب ذلك من ربه
ليصح احتجاجه عيانا وخامسها ان سواله عليه الصلاة والسلام رؤية احياء الموتى
كناية عن طريق الادب عن سوال اقدار الله اياه على خلقها وان مراده اقدرني
على احياء الموتى فقوله ليطمئن قلبي معناه لتسكن نفسي عن طلب هذه الامنية
وسادسها انه عليه الصلاة والسلام اظهر صورة الشك من نفسه مع انتفاء
الشك عنه قصد الاجابة فيزداد قربه فان قلت فما معنى قول نبينا صلى الله عليه
وسلم نحن احق بالشك من ابرهيم قلت معناه نفي ان يكون حصل من ابرهيم
شك وابعاد للخواطر الضعيفة ان تظن هذا بابرهيم عليه الصلاة والسلام اي
نحن موقنون بالبعث واحياء الله الموتى فلو شك ابرهيم لكنا اولى بالشك منه
واورده بهذا اللفظ اما على طريق الادب او على طريق التواضع والاشفاق ان حملت
قصة ابرهيم على اختبار حاله او زيادة يقينه كما هو قضية الجواب الثاني والثالث
كما سبق او انه اراد امته الذين يجوز عليهم الشك مع قصد نفي الشك عن ابرهيم
ثم رايت شيخ الاسلام الانصاري ذكر عن صاحب المثل السائر ان افعل ياتي في
اللغة لنفي الشيئين نحو الشيطان خير من زيد اي لا خير فيهما وكقوله تعالى
اهم خير ام قوم تبع قال الزركشي وهو احسن ما يخرج عليه هذا الحديث يعني ممن
نحن احق بالشك من ابرهيم انتهى وهو نفيس فشد به يديك فان قلت ما
معنى قوله تعالى مخاطبا لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم فان كنت في شك مما انزلنا
اليك فاسأل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن
من الممترين ولا تكونن من الذين كذبوا بايات الله فتكون من الخاسرين قلت
عامة المفسرين على انه صلى الله عليه وسلم لم يشك ولم يسأل كما رواه ابن عباس
وابن جبير والحسن وقتادة ثم اختلفوا في معنى الاية فقيل المراد منها قل يا ايها

للشاك

للشاك ان كنت في شك الاية قالوا وفي هذه السورة نفسها ما دل على هذا الدليل وهو قوله
تعالى قل يا ايها الناس ان كنتم في شك من ديني فلا اعبد الذين تعبدون من دون الله
ولكن اعبد الله الذي يتوفاكم وامرت ان اكون من المومنين اي الموقنين وقيل المراد
الخطاب العرب وغير النبي صلى الله عليه وسلم كما قال تعالى لئن اشركت ليحبطن
عملك الاية الخطاب له صلى الله عليه وسلم ظاهرا والمراد غيره ومثله فلا تك في مرية
مما يعبد هؤلاء ونظائره كثيرة قالوا وقوله في الاية الثانية ولا تكونن من الذين
كذبوا بايات الله قرينة على هذا المراد فانه عليه الصلاة والسلام كان المكذب فيما
دعاهم اليه فكيف يكون ممن كذب به فهذا يدل على ان المراد بالخطاب غيره
ومثل هذه الاية على هذا المعنى قوله الرحمن فاسأل به خبيرا فان المامور بالسوال
هنا غير النبي صلى الله عليه وسلم فهو الخبير المسؤول لا المستخبر السائل وعلى هذا فالشك
الذي امر غير النبي صلى الله عليه وسلم في ازالته بسؤال الذين يقرؤون الكتاب
انما هو فيما قصه تعالى من اخبار الامم لا فيما دعا اليه عليه الصلاة والسلام من التوحيد
والشريعة ومن هذا النمط قوله تعالى واسأل من ارسلنا من قبلك من رسلنا
اجعلنا من دون الرحمن الهة يعبدون اذ الخطاب مواجهة له صلى الله عليه
وسلم والمراد به المشركون كما قاله القشيري وقيل اصل التركيب اللفظي واسأل
عمن ارسلنا من قبلك فحذف المفعول والخافض وتم الكلام عنده رسلنا ثم ابتدا
فقال على طريق الاستفهام الانكاري اجعلنا من دون الرحمن الهة يعبدون
اي ما جعلنا ذلك وقيل المراد اعلامه صلى الله عليه وسلم بما بعثت به الرسل وانه
تعالى لم ياذن في عبادة غيره لاحد ردا على مشركي العرب وغيرهم في قولهم انما نعبدهم
ليقربونا الى الله زلفى والمعنى اسأل الرسل اذا لقيتهم يعني ليلة الاسرا اذا جمعهم هل
جاؤهم بغير التوحيد فكان عليه الصلاة والسلام اثبت من ان يسال كما روي عنه
صلى الله عليه وسلم انه قال للاسار قد اليقين فان قلت فما معنى قوله تعالى
حتى اذا استيأس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا على قراءة التخفيف والبنا للمفعول
قلت لم يظنوا ذلك بربهم وانما ظنوه ممن وعدهم النصر من اتباعهم وما شاكلهم
كما قالت عايشة ان يظنوه بربهم وتبعها اكثر المفسرين على ان ضمير ظنوا وجاءهم
ابن عباس والنخعي وابن جبير وجماعة من اهل العلم عائدا على الاتباع والامم لا
على الانبياء والرسل وعليه تتخرج قراءة التخفيف والبنا للفاعل فان قلت فما تفعل
بقوله صلى الله عليه وسلم لخديجة في حديث مبتدا الوحي لقد خشيت على نفسي
قلت قال العلماء ليس معناه الشك فيما اتاه الله بعد النبوة ورؤية الملك وما جاءه
اليه وانزله بعظيم فضله عليه ولعله انما خشي ان لا تحتمل قوته البشرية مقاومة
الملك واعباء الوحي فينخلع قلبه او تزهق نفسه هذا على ما ورد في الصحيح من انه

ماله بعد لقاية الملك واصطفائه بالنبوه واما ما لم يصح فيه تعيين وقت وروده فيمكن حمله
على اول احواله صلى الله عليه وسلم من بدو الارهاصات وظهور التباشير حين عرضت له
العجائب من تسليم الشجر والحجر واظلال الغمام تانيسا له عليه الصلاة والسلام وتدريبا
على تحمله لئلا يفجاه الامر مشاهدة ومشافهة فلا يحتمله من حيث بنيته البشرية
وهذا محمل قوله لها ايضا كما في رواية حماد بن سلمة اني لاسمع صوتا وارى ضوا واخشى
ان يكون بي جنون وقوله في بعض الاحاديث ان الابعد شاعر او مجنون والفاظ
معناها الشك لو صح شي من ذلك لكنه لم يصح طريق شي منها واما بعد اعلام الله
له بالاصطفا والنبوه ولقاية الملك فلا يصح عليه صلى الله عليه وسلم ريب ولا يجوز
عليه شك فيما القي اليه فان قلت فما محمل قول معمر في فترة الوحي فحزن النبي
صلى الله عليه وسلم فيما بلغنا حزنا غدا منه مرارا كي يتردى من رءوس شواهق
الجبال قلت هو لا يقدح في هذا الاصل لانه لم يسنده ولا ذكر رواته ولا من حدث
به ولا ان النبي صلى الله عليه وسلم قاله ومثل هذا لا يتلقى من عنده صلى الله عليه وسلم
مع امكان حمله ان صح على انه لما اخرجه من تكذيب من بلغه على حد قوله فلعلك باخع
نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث وهذا محمل حزنه وتزلزله [illegible]
بما لما اجتمع راي المشركين في دار الندوة بعد التشاور في شانه صلى الله عليه وسلم
على ان يقولوا انه ساحر كما يمكن حمله ايضا على انه عمّ بفعله ذلك بنفسه
لخوفه ان الفترة لامر او سبب منه فخشي ان تكون عقوبة من ربه تاديبا له ولم يرد
بعد شرع بالنهي عن قتل الشخص نفسه حتى يعترض به على هذا المحمل فان قلت
فما محمل قوله تعالى في شان يونس وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر
عليه قلت الصحيح ان مغاضبته انما هي لقومه لكفرهم كما قاله ابن عباس والضحاك
وغيرهما لا لربه اذ مغاضبة الله معاداة له ومعاداة الله كفر لا تليق باحاد المؤمنين
فكيف بالانبيا وقيل انه مغاضبا معناه مستحييا من قومه ان يسموه بالكذب
حين وعدهم العذاب وجا اوانه ولم يأتهم وقيل خائفا من قومه ان يقتلوه كما ورد
في الخبر وقيل مغاضبا لبعض الملوك فيما امره به من التوجه الى ما امره الله به
على لسان نبي آخر فقال له يونس غيري اقوى عليه مني فعزم عليه فخرج
لذلك مغاضبا له واما قوله في قصته فظن ان لن نقدر عليه فمعناه ان لن
نضيق عليه والمعنى انه عليه الصلاة والسلام طمع في رحمة الله وان لا يضيق
عليه مسلكه في خروجه وقيل حسن ظنه بمولاه ان لا يقضي عليه بالعقوبة
ومعناه ان لن نقدر عليه ما اصابه من التقدير لا من القدرة كما قرئ نقدّر عليه
بالتشديد وقيل معناه نؤاخذه بغضبه وذهابه وقال ابن دريد معناه افظن
ان لن نقدر عليه على الاستفهام ولا يليق ان يظن بنبي ان يجهل صفة من صفات

بلغ

ربه

ربه على انه روي عن ابن عباس ان ارسال يونس ونبوته انما كان بعد ان نبذه الحوت
واستدل من الاية بقوله فنبذناه بالعراء وهو سقيم وانبتنا عليه شجرة من يقطين
وارسلناه الى مائة الف او يزيدون وقد يستدل ايضا بقوله فاجتباه ربه فجعله
بعد قوله ولا تكن كصاحب الحوت اذ نادى وهو مكظوم الاية فتكون هذه القصة
اذا قبل نبوته فان قلت فما معنى قوله عليه الصلاة والسلام انه ليغان على
قلبي فاستغفر الله كل يوم مائة مرة وفي طريق اخرى في اليوم اكثر من سبعين مرة
قلت الغين هنا اشارة الى غفلات قلبه وفترات نفسه وسهوها عن
مداومة الذكر ومشاهدة الحق بسبب ما كان يعرض له صلى الله عليه وسلم من
مقاسات البشر وسياسة الامة ومعاناة الاهل ومصلحة النفس وما كان كلفه
من اعباء الرسالة وحمل الامانة وهو في كل هذا في طاعة ربه وعبادة خالقه ولكنه صلى
الله عليه وسلم لما كان ارفع الخلق عند الله مكانة واعلاهم درجة واتمهم به
معرفة وكانت حالة عند خلوص قلبه وخلو همه وتفرده بربه واقباله بكليته عليه
ومقامه هنالك ارفع حاليه راى عليه الصلاة والسلام حال فترته عنها وشغله
بسواها غضا من علي حاله وخفضا من رفيع مقامه فاستغفر الله من ذلك هذا
اولى وجوه الحديث واشهرها وحوله حام الكثير وعليه مدار فهم الجم الغفير قال
القاضي عياض وهو مبني على جواز الفترات والغفلات والسهو في غير طريق البلاغ
على ما مر واما على ما ذهبت اليه مشيخة المتصوفة وارباب القلوب من امتناع السهو
والغفلة عليه صلى الله عليه وسلم عليه في جميع الاحوال فقالوا له يصرف الاستغفار
لاحوال تهمّ خاطره وتهم فكره من احوال امته اهتماما بهم وشفقة عليهم فالاستغفار
مصروف اليهم وتلك الاحوال محمولة عليهم ومنهم من حمل الغين هنا على السكينة التي
تغشاه لقوله تعالى فانزل الله سكينته عليه او على حالة خشية واعظام واجلال
تغشى قلبه واستغفاره عليه الصلاة والسلام عندها اظهارا للعبودية وصدق
الافتقار واداء لشكر الله ومنهم من تاول صدور الاستغفار منه عليه الصلاة والسلام
على تعليم الامة وحثهم على الاتيان به والخوف من الذنوب حتى لا يركنوا الى
الامن واياك ان يقع في بالك او يجول في هواجس نفسك ان هذا الغين دون
او رين خالج قلبه الشريف فتزل بك القدم ولا ينفعك الندم ولا يسلم الشرف
الرفيع من الاذى حتى يراق على جوانبه الدم فان قلت ما اصل الغين لغة قلت
اصله من غين السما وهو اطباق الغيم عليها ثم نقل الى ما يغشى القلب ويغطيه
على ما قاله ابو عبيدة واما الى ما يغشى القلب ولا يغطيه كل التغطية كالغيم الرقيق
الذي يعرض في الهوا فلا يمنع ضوء الشمس على ما قاله عياض فان قلت قوله كل يوم
وقوله اكثر من سبعين مرة معمولان ليغان او لاستغفر قلت لاستغفر حيث

ليان عدد الاستغفار لا لبيان عدد الغين فلا يفهم من الحديث انه يغان على قلبه
مائة مرة او اكثر من سبعين مرة في اليوم اذ لا يقتضيه لفظه الذي اوردناه واكثر
الروايات مدارها عليه فليكن المرجوع عند الاحتمال لكونه الظاهر اليه فان قلت
ما معنى قوله تعالى خطابا لمحمد صلى الله عليه وسلم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى
فلا تكونن من الجاهلين وقوله لنوح عليه الصلاة والسلام فلا تسألن ما ليس لك
به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين قلت المعنى المقصود من الايتين بالوعظ
ان لا يتسما في امورهما بسمات الجاهلين كما يشير اليه قوله في الثانية اني اعظك
وليس في اية منهما دليل على كونهما متصفين بتلك الصفة التي نهاهما عن الكون
عليها كيف وقبل اية نوح فلا تسألن ما ليس لك به علم فحمل ما بعدها على ما قبلها اولى
لان مثل هذا قد يحتاج الى اذن وقد تخير اباحة السؤال فيه ابتدا فنهاه الله
تعالى ان سأله عما طوى عنه علمه وأكنه في غيبه من السبب الموجب لهلاك
ابنه ثم تفضل عليه باعلامه بذلك السبب بقوله انه ليس من اهلك انه عمل
غير صالح قاله مكي وكذلك اية نبينا صلى الله عليه وسلم امره الله فيها بالتزام الصبر
على اعراض قومه وترك التحسر والتاسف على فوات ايمانهم وان لا يخرج عن ذلك
فيقارب حال الجاهل حكاه ابو بكر بن فورك على ان ابا محمد مكي جوز ان يكون
الخطاب لامته اي فلا تكونوا من الجاهلين ومثله في القران كثير فان قلت
فكان الواجب ان يزيد في النظم واجبا اخر وهو علمهم ومعارفهم قلت اكتفاء
اغناه عن التنوع له نصه على وجوب الامانة لهم وهو ينفي عنهم الجهل بشي
مما يتوجه عليهم التكليف بالعلم به ونصه على وجوب تبليغهم لما امروا به من الله
تعالى المستلزم لاعلامه تعالى اياهم بما يبلغون المستلزم لعلمهم بالمبلغ والمبلغ عنه
السادسة هذا حكم عقود الانبيا في التوحيد والايمان والوحي واما ما عدا هذا الباب
من عقود قلوبهم فجماعها انها مملوة علما ويقينا على الجملة وانها قد حوت من
المعرفة والعلم بامور الدين ما لا شي فوقه وان اختلفت احوالهم في هذه المعارف
اذ منها الكسبي والوهبي على الراجح خلافا لمن زعم انها كلها ضرورية كيف وهم مكلفون
بالايمان بالله والضروري لا يقع به التكليف واما ما يتعلق بامور الدنيا المعرفة فلا يشترط
في حق الانبيا عليهم الصلاة والسلام العصمة من عدم معرفة بعضها او اعتقاد
على خلاف ما هو عليه ولا وصم عليهم فيه اذ هممهم متعلقة بالاخرة وانبائها وامر
الشريعة وقوانينها وامور الدنيا ربما تضادها بخلاف غيرهم من اهل الدنيا الذين
يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الاخرة غافلون ولكن لا يجوز ان يقال
انهم لا يعلمون شيئا من امر الدنيا فان ذلك يؤدي الى الغفلة والبله وهم المنزهون
عنه بل قد ارسلوا الى اهل الدنيا وقلدوا سياستهم وهدايتهم والنظر في مصالح دينهم

ودنياهم

ودنياهم وهذا لا يكون مع عدم العلم بامور الدنيا بالجملة واحوال الانبيا وسيرهم
في هذا الباب معلومة ومعرفتهم بذلك كله مشهورة فان قلت فما القول فيما
يرجع الى الدين والشريعة ولم يأته به وحي من عند الله قلت القول المطابق
للاعتقاد في ذلك انه علم حكمه باجتهاده المصيب المعصوم من الخطا كما هو قول
المحققين ومقتضى حديث ام سلمة اعني قوله صلى الله عليه وسلم اني انا اقضي
بينكم برايي فيما لم ينزل علي فيه اخرجه الثقات واسرى بدر والاذن للمتخلفين
على راي بعضهم فلا يكون ايضا ما يعتقده مما يؤديه اجتهاده الا حقا وصحيحا
ولا يلتفت الى خلاف من خالف ما جاز على اجتهاده عليه الصلاة والسلام الخطا
اما انتفا الخطا عن اجتهاده عليه الصلاة والسلام على القول بتصويب المجتهدين
في الفروع الذي هو الحق والصواب عندنا فظاهر واما على القول الاخر بان الحق
في طرف واحد فلعصمة النبي صلى الله عليه وسلم من الخطا في الاجتهاد في الشرعيات
ولان القول في تخطية المجتهدين انما هو بعد استقرار الشرع ونظر النبي واجتهاده
انما هو فيما لم ينزل عليه فيه شي ولم يشرع فيه حكم قبل هذا حكم ما عقد عليه صلى
الله عليه وسلم قلبه فاما ما لم يعقد عليه قلبه من امر النوازل الشرعية فقد كان
صلى الله عليه وسلم لا يعلم منها اولا الا ما علمه الله شيئا فشيئا حتى استقر علم جملتها
عنده اما بوحي من الله او اذن ان يشرع في ذلك ويحكم بما اراه الله تعالى وقد كان
ينتظر الوحي في كثير منها ولكنه صلى الله عليه وسلم لم يمت حتى استفرغ علم جميعها
عنده عليه الصلاة والسلام وتقررت معارفها لديه على التحقيق ورفع الشك
والريب وانتفا الجهل وبالجملة فلا يصح منهم صلى الله عليهم وسلم ولا يجوز عليهم الجهل
بشي من تفاصيل الشرع الذي امروا بالدعوة اليه اذ لا تصح دعوتهم الى ما لا يعلمونه
واما ما يتعلق بعقايدهم من ملكوت السموات والارض وخلق الله وتعيين
اسمايه الحسنى واياته الكبرى وامور الاخرة واشراط الساعة واحوال السعدا
والاشقيا وعلم ما كان وما يكون مما لم يعلمونه الا بوحي فعلى ما تقرر من انهم
معصومون فيه من الجهل فلا ياخذهم في شي منه شك ولا ريب بل هم فيه
على غاية اليقين لكن لا يشترط في حقهم العلم بجميع تفاصيل ذلك وان كان عندهم
من علم جميع ذلك ما ليس عند جميع البشر فقد قال الرئيس الاعظم والحبيب المكرم
محمد صلى الله عليه وسلم اني لا اعلم الا ما علمني ربي وقال ايضا ان في الجنة ما لا عين
رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة
اعين وقال ايضا اسألك باسمائك الحسنى ما علمت منها وما لم اعلم وقال اسالك
بكل اسم سميت به نفسك او استاثرت به في علم الغيب عندك وقال موسى للخضر
هل اتبعك على ان تعلمني مما علمت رشدا وقال تعالى وفوق كل ذي علم عليم وقال زدني

وعينه حتى ينتهي العلم الى انه وهذا مما لا خفاء به اذ معلوماته تعالى لا احاطة بها ولا منتهى لها
فان قلت في قوله لما اتوا حذف العائد المجرور بالحرف مع انتفاء شرط جوازه وهو
وهو ان يجر بما جر به الموصول لفظا ومعنى ومتعلقا قلت نعم لكنه للضرورة وذلك
انما هو شرط لحذفه في الاختيار والله اعلم ثم شرع في القسم الثاني وهو ما يستحيل في
حق الانبياء عقلا فقال ويستحيل في حقهم عليهم الصلاة والسلام ضدها اي ملابسة
ضد هذه الواجبات السابقة وهو الخيانة والكذب وعدم التبليغ والبلاهة
وكتمان شيء مما امروا بتبليغه والتكلم على كل واحد من هذه الامور ربما لو صح
اثبتنا لوجب ان الله تعالى فنقول اما الخيانة وهي تلبسهم عليهم الصلاة والسلام ظاهرا
او باطنا بمنهي عنه نهي تحريم عند الجمهور او ولو نهي كراهة على قول غيرهم قلت
وهو لائق بمقامهم الكريم وقدرهم المنيف فلا يخفى عليك وفقنا الله واياك ان
المعجزة تقتضي الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ وشرعية
الاحكام فيمتنع صدوره من الانبياء بالاجماع اما ان يكون منافيا لما تقتضيه
المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره
وهي اما ان تكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة وهي اما ان تكون منفرة كسرقة لقمة
وكالتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة في غير ما يرجع للتبليغ وهم بمعصية وكل ذلك
اما عمدا او سهوا واما قبل البعثة او بعدها فاما الكفر فهم معصومون منه قبل النبوة
وبعدها بالاجماع وان لزم تجويزه عليهم من قول الازارقة من الخوارج بجواز صدور
الذنب عنهم مع قولهم بان كل ذنب كفر واما الشيعة فانهم جوزوا اظهاره تقية
واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ومع ذلك رد عليهم بان اولى الاوقات بالتقية
ابتداء الدعوة لقلة الانصار والاتباع وقوة شوكة المخالف ولم يصح نقل شيء منه
عن احد منهم مع انه يؤدي الى اخفائها او تركها فيما [illegible]
محمد صلى الله عليه وسلم حيث تحدى وهو فرد لدى عالم المكلفين الى التوحيد
واتباع الحق واتساع الشرائع ووقف على دحض الحق البغض اما امتناع الكفر عليهم
بعد النبوة فظاهر واما قبلها فلانه لم ينقل احد من اهل الاخبار ان احدا ممن
يكون قبل ذلك نبي ولا امكان مستنده هذا الباب التقريع ان القلوب تنفر
عمن كانت هذه سبيله ولقد رمت قريش نبينا صلى الله عليه وسلم بكل ما افترته
وعيرت كفار الامم انبياءها بكل ما امكنها واختلقته مما نص الله عليه او نقلته الرواة
الينا ولم نجد في شيء من ذلك تعيير الواحد منهم برفضه الهتهم وتقريعه بذمه بترك
ما كان قد جامعهم عليه ولو كان هذا لكانوا بذلك مبادرين وبتلونه في معبوده محتجين
ولكان توبيخهم له بنهيهم عما كان يعبده قبل افظع واقطع في الحجة من توبيخه بنهيهم
عن تركهم الهتهم وما كان يعبد اباؤهم من قبل ففي اطباقهم على الاعراض عنه دليل
على

على انهم لم يجدوا اليه سبيلا اذ لو كان لنقل ولما سكتوا عنه كما لم يسكتوا عن تحويل
القبلة حيث قالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها كما حكاه الله عنهم قلت
وفيه نظر اذ لا يدل الا على عدم الوقوع لا على امتناعه نعم ربما يحتج بان الاظهار قوله
تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وابراهيم وموسى وعيسى بن
مريم واخذنا منهم ميثاقا غليظا ليسأل الصادقين عن صدقهم واعد للكافرين عذابا
اليما وقوله واذ اخذ الله ميثاق النبيين الى قوله لتؤمنن به ولتنصرنه اذ من البعيد
ان ياخذ الله منه الميثاق قبل خلقه ثم ياخذ ميثاق النبيين بالايمان به ونصره
قبل مولده بدهور ويجوز عليه الشرك او غيره من الذنوب هذا مما لا يجوزه الا ملحد
كيف وقد شق صدره عليه الصلاة والسلام صغيرا واستخرج منه حظ الشيطان
وملئ حكمة وايمانا وقد ذهب بعضهم الى انه فعل بجميعهم عليهم الصلاة والسلام مثل ذلك
فان قلت فما تصنع بقول ابرهيم في الكوكب والقمر والشمس هذا ربي قلت معظم
الحذاق من العلماء والمفسرين على انه انما قال ذلك مبكتا لقومه ومستدلا عليهم فهو من
مجاراة الخصم ليعثر فتقوم الحجة عليه او انه على تقدير اداة الاستفهام الوارد مورد
الانكار والمراد افهذا ربي او انه قال ذلك بحسب زعم قومه اي هذا ربي على زعمكم
وزعمكم الباطل كما قال تعالى اين شركائي اي عندكم واما من قال كان هذا منه في سن
الطفولية وابتداء النظر والاستدلال وقبل لزوم التكليف فقد صادم اطلاق القول
بالعصمة من الكفر قبل النبوة وعبارة بعض المتاخرين الانبياء معصومون من الكفر
قبل النبوة وبعدها في صغرهم وكبرهم انتهى فان قلت فما معنى قوله لئن لم يهدني
ربي لاكونن من القوم الضالين قلت معناه ان لم يؤيدني ربي بمعونته اكن
مثلكم في ضلالكم وعبادتكم قاله حذرا واشفاقا وتواضعا لله تعالى وتبريا من الحول
والقوة وان كان في [illegible] والا فهو معصوم في الازل من الضلال
فان قلت فقد قال فرعون لموسى وفعلت فعلتك التي فعلت وانت من
الكافرين واجابه موسى بقوله فعلتها اذا وانا من الضالين وذلك اعتراف
بما رماه به فرعون من الكفر قلت ان حمل الكفر في كلام فرعون على حقيقته
فليس قول موسى وانا من الضالين اعترافا بما رماه به ولا متصفا له لان المراد
بالضالين الجاهلين كما قرئ به والمعنى وانا من الفاعلين فعل اولي الجهل والسفه
بحسب الصورة الظاهرية وهذا لا يستلزم ان يكون منهيا في نفس الامر حتى ينافي
ما ثبت لهم من عصمتهم عليهم الصلاة والسلام او المخطئين لانه لم يتعمد قتل القبطي
وانما قصد تاديبه او الذاهبين عما يؤول اليه الوكز من القتل اذ لم يقصده وانما قصد التاديب
او الناسين كما في قوله تعالى ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى وان حمل على كفر
النعمة بقتل من هو من خواصه من تربيته اياه في بيته وعلى خزائنه ومن اولاده

انكار
دعا له او على انه كان قبل بعثه بكفرهم الان لانه كان معاشرا لهم ومخالطهم من غير
عليهم ان جعلت جملة وانت من الكافرين حالا من احدى الثانيين او على الكفر
بالوهبية فرعون او بنعمته لما عاد عليه بالمخالفة او على انه الان ممن حكم عليهم
في دين فرعون بالكفر فلا اشكال اذ يعرف الاعتراف والتصديق لا يلزم محذور وعلى
ذلك التقدير وياتي له تتمة فان قلت فما معنى قوله وقال الذين كفروا لرسلهم
لنخرجنكم من ارضنا او لتعودن في ملتنا ثم قال بعد حكاية عن الرسل قد افترينا على الله
كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها اذ لفظ العود تقتضي انهم انما يعودون
الى ما كانوا فيه قبل من ملتهم قلت لفظ العود في كلام العرب لا يلزم ان ياتي لما له
ابتداء بل قد يستعمل في غيره فما ليس له ابتداء بمعنى الصيرورة كما في حديث الجهنميين
عادوا حمما ولم يكونوا قبل ذلك وكما في قول الشاعر ۝
تلك المكارم لا قعبان من لبن ۝ شيبا بماء فعادا بعد ابوالا ۝ فان قلت
فما معنى قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى قلت قال القاضي ابو الوليد لا اعلم احدا
من المفسرين حمل الضال في الاية على الضال في الايمان فليس مشتقا من الضلال
الذي هو الكفر وتاويله حينئذ من اوجه قال الطبري ووجدك ضالا عن النبوة فهداك
لها وقاله السدي وغير واحد ووجدك بين اهل ضلال فعصمك من ذلك وهداك
للايمان وارشادهم اليه وقال القشيري ووجدك ضالا عن شرايعك اي لا تعرفها
فهداك اليها والضلال هنا معناه التحير ولهذا كان عليه الصلاة والسلام
يخلوا بغار حراء في طلب ما يتوجه به الى ربه ويتشرع به حتى هداه الله الى
الاسلام وقال علي بن عيسى ووجدك لا تعرف الحق فهداك اليه وهذا مثل قوله
تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم ابن عباس لم تكن له ضلالة معصية بل غيبوبة عن
الظهور الى ان هداه الله اي بين امره بالبراهين الدالة على صدقه وقيل ووجدك
ضالا بين مكة والمدينة فهداك للمدينة وقيل ضالا مفعول فهدى ووجد بمعنى
الفى واصاب اي وجدك فهدى بك ضالا وقيل ووجدك ضالا عن محبته تعالى لك
في الازل يعني انك لا تعرفها فمن عليك بها وقيل ووجدك ضالا اي محبا لمعرفته والضال
المحب مثل انك لفي ضلالك القديم ولا الكفر وامنه قد شغفها حبا انا لنراها في ضلال
مبين اي محبة بينة قاله عطاء وقال الجنيد ووجدك متحيرا في بيان ما انزل اليك
فهداك لبيانه وكما لم يذهب احد الى حمل الضال على الكافر في هذه الاية لم يذهب
الى حمله عليه في قصة موسى احد فان قلت فما معنى قوله ما كنت تدري
ما الكتاب ولا الايمان قلت قال السمرقندي معناه ما كنت تدري قبل الوحي
ان تقرا القران ولا كيف تدعو الخلق الى الايمان وقال بكر القاضي المراد بالايمان الذي
درايته الفرايض والاحكام فكان اول مومنا بتوحيد الله عز وجل ثم نزلت الفرايض

التي

التي لم يكن يدريها قبل فزاد بالتكليف ايمانا فان قلت فقد روى عثمان بن ابي شيبة
عن جابر انه عليه الصلاة والسلام كان يشهد مع المشركين مشاهدهم حتى سمع ملكين
خلفه يقول احدهما لصاحبه اذهب بنا حتى نقوم خلفه فقال كيف نقوم خلفه وعهده
باستلام الاصنام قريب فلم يشهدهم بعد قلت هذا حديث انكره احمد بن حنبل
جدا وقال هو موضوع او شبيه به ونسب عثمان الى الوهم في اسناده وحديث لم يتفق
عليه فلا يلتفت اليه والمعروف عند اهل العلم خلافه من قوله عليه الصلاة
والسلام بغضت الي الاصنام وقوله في حديث ام ايمن حين كلمه عمه واهله في
حضور بعض اعيادهم وعزموا عليه فيه بعد كراهته لذلك فخرج معهم ورجع مرعوبا
كلما دنوت من صنم منها تمثل لي شخص ابيض طويل يصيح بي وراءك لا تمسه فما شهد
بعد لهم عيدا وقوله لبحيرا الراهب حين استحلفه باللات والعزى ان يخبره
عما يساله عنه لا تسالني بهما فوالله ما ابغضت شيئا قط بغضهما الى غير ذلك من
الاحاديث واما الكبائر غير الكفر ومن جملتها اللسانية ما عدا ما يرجع الى الخبر والجائزة (?) نبوة
ما عدا ما يرجع الى التوحيد اما ما يرجع الى شيء منها فقد قدمنا الكلام عليه فقد اجمع
الناس على امتناع صدورها عنهم عمدا خلافا للحشوية في تجويزها عليهم عمدا
لا يعتد به وانما الخلاف في دليل امتناعها عمدا هل هو السمع او العقل والى الاول وهو الراجح
عند الجمهور ذهب القاضي ابو بكر والى الثاني وهو قول الكافة ذهب الاستاد
ابو اسحاق واما الصغاير فقد جوزها عليهم عمدا جماعة من السلف وغيرهم كامام
الحرمين منا وابي هاشم من المعتزلة واليه ذهب ابو جعفر الطبري وغيره من الفقهاء
والمحدثين والمتكلمين وذهبت طايفة اخرى الى الوقف وقالوا العقل لا يحيل وقوعها
منهم ولم يات في الشرع قاطع باحد الوجهين والحق المحض ما ذهب اليه المحققون
من الفقهاء والمتكلمين من عصمتهم من الصغاير كعصمتهم من الكبائر قال بعض ائمتنا
ويجب على كل قول ان لا يختلف انهم معصومون عن تكرار الصغاير وكثرتها لان ذلك
يلحقها بالكبائر ولا في صغيرة ادت الى ازالة الحشمة واسقطت المروءة والحقت
بفاعلها الازراء والخساسة كسرقة لقمة وتطفيف حبة لقيام الاجماع على عصمتهم
من هذا لانه يحط من منصب المتسم به ويزري بصاحبه وينفر القلوب
عن اتباعه فان قلت وكذا الامر في الصغاير اعني عدم الاقلاع عنها مع نية
العود اليها لما ذكره صاحب الشفا بل يلحق بما ذكرنا ما كان من قبيل المباح فادى
الى [illegible] او رذالة واخرجه ما ادى اليه عن اسم المباح الى المحظور [illegible] الاولون
مثل قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما
تاخر وقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات وقوله تعالى
ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك وقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم

الدارقطني م

وقوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم وقوله تعالى
عبس وتولى أن جاءه الأعمى الآية وقوله تعالى لآدم عليه الصلاة والسلام
وعصى آدم ربه فغوى وقوله تعالى فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما وقوله
تعالى ربنا ظلمنا أنفسنا الآية وقوله تعالى عن يونس سبحانك إني كنت من الظالمين
وما قص من قصته وقوله في داود وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر
راكعا وأناب إلى وحسن مآب وما قص من قصته وقوله تعالى ولقد فتنا
سليمان الآية وقوله تعالى في يوسف ولقد همت به وهم بها وما قص من قصته
مع إخوته وقوله تعالى عن موسى فوكزه موسى فقضى عليه قال هذا من
عمل الشيطان وقوله عنه إني تبت إليك وفي الحديث أنه لطم عين ملك الموت
ففقأها وقوله تعالى عن نوح وإلا تغفر لي الآية بعد ولا تخاطبني في الذين ظلموا
إنهم مغرقون وقوله تعالى عن إبراهيم والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين
وبذكر الأنبياء في الموقف ذنوبهم كما يأتي في حديث الشفاعة إلى غير ذلك من
الظواهر ونحن نقول هذه الظواهر وأمثالها الواردة في القرآن والحديث إن
التزموا الأخذ بظواهرها أفضت بهم إلى تجويز الكبائر عليهم وذلك خرق للإجماع
وما لا يقول به أحد من المسلمين على أن ما احتجوا به اختلف المفسرون في معناه
وتقابلت الاحتمالات في مقتضاه وجاءت أقاويل السلف فيه بخلاف ما التزموه
ما ذهبوا إليه ولم يكن لهم إجماع ولا تواتر عليه فوجب اطراحه خصوصا عند تبين
الخطأ وعدم التعويل عليه وأن يعدل عنه إلى ما هو الصحيح وأن يؤخذ فيه بما هو الحق
المرجح فأما قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقيل محمول على
ما كان قبل النبوة على ما في تقريره وقيل أراد ما تقدم ما وقع وما تأخر ما لم يقع بل
المقصود الإعلام بأنه مغفور له مطلقا أن لو وقع منه ذنب وقيل المراد بما تقدم
ذنبه ما كان قبل نبوته وبما تأخر عصمته بعدها وهو قول أحمد بن نصر من
أصحابنا وقيل المراد بالآية أمته وقال الطبري واختاره القشيري المراد بالذنب ما كان
من سهو وغفلة أو تأويل بناء على جوازها سهوا وسماه ذنبا وإن لم يكن بهذا
سبيله ذنبا نظرا لصورته مجازا وقيل المراد ما تقدم لأبيك آدم وما تأخر من ذنوب
أمتك حكاه السمرقندي والسلمي وغيرهما قلت وفيه نظر من جهة دراعد
إذ ذنب آدم أبينا واجب التأويل على ما يأتي ثم ليس المراد من هذه الأقوال
التنابذ بحيث أن صاحب كل قول منها لا يقول بقول الآخر بل مجرد إثبات
تأويل عبروا به للتخلص عن ظاهره الممنوع وهكذا كل ما يذكر بعده وأما قوله تعالى
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات فلا يخفى عليك إجراء ما قبله فيه وما أحسن قول
بعضهم ليس المراد من المغفرة إلا تبرئته من العيوب قلت أحسن ما رأيت في

معنى المغفرة

معنى المغفرة له عليه الصلاة والسلام ولسائر الأنبياء ما قاله القرطبي وغيره من الأكابر
ولخص العبارة عنه العلامة البرماوي ولفظه على ما نقله عنه شيخ الإسلام
وأقره قيل معنى المغفرة له مع أنه معصوم غفران الذنب الذي قبل النبوة أو ترك
الأولى أو نسب إليه ذنب قومه وكلها ضعيفة والصواب أن معنى المغفرة
للأنبياء الإحالة بينهم وبين الذنوب فلا يصدر منهم ذنب لأن الغفر الستر والستر
إما بين العبد والذنب أو بين الذنب وعقوبته فاللائق بالأنبياء الأول وبالأمم
الثاني انتهى وهو بالغ في اللطف والقبول وأما قوله تعالى ووضعنا عنك
وزرك الذي أنقض ظهرك فقال الحسن وقتادة وابن زيد المراد به ما سلف
منه قبل نبوته وقيل ونعم ما قيل المراد منه الإخبار بأنه حفظ قبل نبوته من
الذنب وعصم بعدها منه ولولا ذلك لأنقلت ظهره فالمراد الذي من شأنه أن لو
صدر منك أن يثقلك حكاه السمرقندي وقيل المراد بالوزر ما أثقل ظهره من
أعباء الرسالة حتى بلغها حكاه الماوردي والسلمي وقيل المراد حططنا عنك
ثقل أيام الجاهلية حكاه مكي وقيل المراد ثقل شغل سرك وحيرتك وطلب
شريعتك حتى شرعنا لك ذلك حكاه القشيري وقيل معناه خففنا عليك
ما حملته بحفظنا لما استحفظت وحفظ عليك ومعنى أنقض كاد ينقض
فيكون المعنى على من جعل ذلك لما قبل النبوة اهتمام النبي صلى الله عليه وسلم
بأمور فعلها قبل نبوته وحرمت عليه بعد النبوة فعدها أوزارا فثقلت عليه
وأشفق منها أو يكون الوضع عبارة عن عصمة الله له وكفايته من ذنوب لو كانت
لأنقضت ظهره أو عن وضع ثقل الرسالة أو ما ثقل عليه وشغل قلبه من أمور الجاهلية
وإعلام الله له بحفظ ما استحفظه من وحيه وأما قوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت
لهم فليس العفو هنا بمعنى غفران الذنب بل كما قال صلى الله عليه وسلم عفا الله لكم
عن صدقة الخيل والرقيق مع أنها لم تجب عليهم قط أي لم يلزمكم ذلك ولم يؤاخذكم به
ولا يقول لا يكون العفو إلا عن ذنب إلا من لم يعرف كلام العرب فمعنى عفا الله عنك
لم يلزمك ذنبا ولم يوجه عليك مؤاخذة بإذنك لهم في التخلف على أن الداودي ومكي
رويا أنها كانت تكرمة في الخطاب واستفتاحا للكلام عزيز الجناب مثل أصلحك الله
وأعزك وأطال عمرك وحكى السمرقندي أن العفو هنا بمعنى المعافاة أي عافاك الله
ولا يخفى عليك ما في الأول من الحسن وهو يشهد أن الأمر الذي لم يتقدم للنبي صلى الله عليه وسلم
فيه من الله تعالى نهي لا يعد فعله معصية وأن الله ما عده كذلك بل لم يعده أهل
العلم معاتبة وغلطوا من ذهب إلى ذلك وإنما كان مخيرا في الإذن لهم بشهادة قوله فأذن
لمن شئت منهم فلما أذن لهم أعلمه الله بما لم يطلع عليه من سرهم أنه لو لم يأذن لهم
لقعدوا وأنه لا حرج عليه فيما فعل فإنه صلى الله عليه وسلم كان له أن يفعل

فيما لم ينزل عليه فيه وحي والله اعلم واما قوله تعالى في اسارى بدر ما كان لنبي ان
يكون له اسرى الاية فليس فيه الزام ذنب للنبي صلى الله عليه وسلم بل فيه بيان ما خص
به وفضل على غيره من بين ساير الانبياء فكانه قال ما كان هذا لنبي غيرك كما قال عليه الصلاة
والسلام احلت لي الغنايم ولم تحل لنبي قبلي فان قلت فما تاويل تريدون عرض الدنيا الاية
قلت حمله على انه خطاب لمن اراد ذلك من اصحابه صلى الله عليه وسلم وتجرد غرضه
لعرض الدنيا وحده والاستكثار منها لا للنبي صلى الله عليه وسلم ولا لوجوه اصحابه
فان قلت فما معنى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم قلت
روي عن الضحاك انها نزلت حين انهزم المشركون يوم بدر واشتغل الناس عن
القتال بالسلب وجمع الغنايم حتى ان عمر رضي الله عنه خشي ان يعطف عليهم العدو
ولم يكن نزل عليه صلى الله عليه وسلم قبل ذلك حل الغنايم ولا بلغه لاصحابه عن ربه
ولا اباحة اسرا العدو والكافر اذا علمت هذا فاعلم ان المفسرين اختلفوا في معنى هذه
الاية فقيل معناها لولا انه سبق مني ان لا اعذب احدا الا بعد النهي لعذبتكم
بالاقدام على هذا الفعل من غير اذن شرعي وهذا ينفي ان يكون اسر الاسرى
معصية لما مر وقيل المعنى لولا ايمانكم بالقران وهو الكتاب السابق فاستوجبتم به
الصفح لعوقبتم على الغنايم اي لولا انكم مومنون بالقران وكنتم ممن احلت لهم
الغنايم في علمنا لعوقبتم كما عوقب من تعدى قبلكم وقيل المراد بالكتاب الذي
سبق اللوح المحفوظ اي لولا ما سبق اثباته في اللوح المحفوظ المطابق لعلم الله
تعالى ان الغنايم حلال لكم لعوقبتم وهذا كله ينفي الذنب والمعصية لان من فعل
ما احل له لم يعص قال الله تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا قلت وفيه ان الاقدام
على فعل قبل معرفة حكم الله تعالى فيه من اباحة وغيرها ذنب نعم روي عن علي
رضي الله عنه انه قال جاء جبريل عليه السلام الى النبي صلى الله عليه وسلم يوم
بدر فقال له خير اصحابك في الاسارى ان شاوا القتل وان شاوا الفدا على ان
يقتل منهم في العام المقبل فقال جمع منهم نختار الفدا ويقتل منا ذلك فنقوى بما نستعين مثلهم صح
به على القتال ونظفر بالشهادة وعلى هذا ينتفي اثم الاقدام دون اذن اذ انما
فعلوا الا بالاذن لهم فيه غايته ان بعضهم قدم اختيار اضعف الوجهين على
ما كان الاصلح لهم غيره من الاثخان والقتل فعوتبوا على ذلك وبين لهم ضعف اختيارهم
وتصويب اختيار غيرهم وان كانوا كلهم غير عصاة ولا مذنبين والى هذا نحى الطبري
فان قلت فيبعد هذا الحمل ما ورد انه عليه الصلاة والسلام قال حين نزول هذه الاية
لو نزل من السما عذاب ما نجا منه الا عمر وهذا صريح في انهم استوجبوا
العذاب قلت ليس في هذا ازيد من الاشارة الى تصويب رايه وراي من اخذ
بما اخذه فانه كان اجلب الى اعزاز الدين واظهار نصرة المسلمين واهلاك

روس

روس الضلال من المشركين فالمعنى لو استوجبت هذه القضية عذابا لما نجا منه اولا
الا عمر ومن كان معه على رايه وانما عين عمر لانه اول من اشار بقتلهم ولكن الله
لم يقدر عليهم في ذلك عذابا لحله لهم فيما سبق على ان الداودي انكر ثبوت الخبر بذلك
اذن المنع قلت ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بما لا نص فيه ولا دليل من نص
ولا جعل الامر اليه فيه وقد نزهه الله عن ذلك وانما فعله عن تاويل وبصيرة وقد
تقدم قبل هذه الوقعة بنحو عام انهم فادوا في سرية عبد الله بن جحش التي قتل
فيها ابن الحضرمي بالحكم بن كيسان وصاحبه فما عتب الله ذلك عليهم ولكن الله
تعالى اراد ان يمن عليهم لعظم امر بدر وكثرة اسراها باظهار نعمته واعزاز كلمته فوقهم
بالكتبة في اللوح المحفوظ من حل ذلك لهم لا على وجه عتاب وانكار ولا مواخذة وتذنيب
واما قوله تعالى عبس وتولى الايات فليس فيه تصريح باثبات ذنب له عليه
الصلاة والسلام بل اعلام الله ان ذلك المتصدى له ممن لا يتزكى وانه كان الصواب
والاولى لو كشف لك حال الرجلين الاعمى والكافر الذي كنت مقبلا على محادثته تاليفا
له ودعاية الى الاسلام من صناديد قريش وعظمايهم ما كرهت قطع ابن ام مكتوم
الاعمى محادثتك ذلك الكافر بتكريره علمني يا محمد علمني مما علمك الله تعالى
ولا حزنت الاقبال على الاعمى فظهر من هذا ان فعله صلى الله عليه وسلم ذلك
وتصديه لذاك الكافر كان طاعة لله وتبليغا عنه واستيلافا له كما شرعه الله
تعالى لا معصية ومخالفة له وان ما قصه الله عليه من ذلك انما هو اعلام بحال الرجلين
في الواقع وتوهين لامر الكافر عنده وارشاد الى الاعراض عنه حيث قال وما عليك
الا يزكى فان قلت فقد روي انه صلى الله عليه وسلم كان يكرم ابن ام مكتوم
ويقول اذا راه مرحبا بمن عاتبني فيه ربي قلت انما عند من جوز اطلاق العتاب
في حقه صلى الله عليه وسلم فلا اشكال واما عند من منع ذلك فلا نسلم صحة ذلك
المروي سلمناها لكنه تجوز فاطلق لفظ العتاب على ما يشبهه ورودا ومطابقة
على ان ابا تمام جعل ضمير عبس وتولى للكافر الذي كان مع النبي صلى الله عليه وسلم
وعليه فلا تحتاج الاية الى الجواب عنها البتة واما قصة ادم عليه الصلاة والسلام المشتملة
على ذكر انه عصى وغوى وازله الشيطان وخالف النهي عن اكل الشجرة واعترف بظلمه
نفسه وعوتب فقال الم انهكما عن تلكما الشجرة وفعلا بنزع اللباس والاخراج
من الجنة ثم تاب الله عليه واجتباه فتخريجها على ان المراد بالمعصية والغواية
والزلة ومخالفة النهي والظلم اللغويات اعني مجرد وقوع صورة المخالفة وترك
المرشد سواء كان ذلك عن عمد او نسيان او تاويل لا الشرعيات فانه كان قبل البعثة
بدليل ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى اذ الاجتبا هو اختيار للنبوة كيف ولم
يكن له في الجنة امة يرسل اليهم ولا ارسال الى الواحد كحوا غير معهود وانه كان يعث

نسيان لقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما او انه كان زلة وسهوا حيث ظن ان
النهي عنه شجرة بعينها وقد قرب فردا اخر من جنسها وانما عوتب على ترك التحفظ
والتنبه لاصابة المراد وان الاعتذار بانه كان عمدا لكن لم يكن الا صغيرة فهو وان
كان هو الظاهر الان فيه تسليم للمدعي واما ما جا في قصته من قوله تعالى هو الذي
خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها الى قوله تعالى جعلا له شركا فيما اتاهما
فلا يصح الجواب عنه بانه قبل البعثة اذ لم يقل احد في حق الانبيا بجواز الشرك
في الالوهية ولو قبل البعثة والوجه انه على حذف مضاف اي جعلا اولادهما له شركا
بدليل قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون او المراد ما وقع له من الميل الى طاعة الشيطان
وقبول وسوسته او الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصي ومعنى جعل منها
زوجها جعل من جنسها عربية قرشية واشراكهما فيما اتاهما اسم تسميه اولادهما
بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار ونحو ذلك وما احسن قول ابن العربي في تاويله
ان الباري سبحانه وتعالى بحكمه النافذ وقضايه السابق اسلم ادم الى الاكل من الشجرة
متعديا للاكل اسبابا للعهد ليكون ذلك سببا في هبوطه الى الارض واخراج الذرية من
صلبه اما ما لتجلي الوعد والوعيد فقال في ترتيبه وعصى ادم ربه فغوى وقال في بيان
عذره ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي فتعلق العهد عن تعلق النسيان وجاز
للمولى تبارك وتعالى ان يقول في عبده لحقه عصى ترتيبا ويعود عليه بفضله
فيقول نسي ترتيبا ولا يجوز لاحد منا ان يطلق مثل ذلك على ادم ونحوه او يذكره الا
في تلاوة او قول النبي صلى الله عليه وسلم او نتكلم مع بيان التاويل واما قصة يونس
وانه ذهب مغاضبا وظن ان لن نقدر عليه واعترافه على نفسه بالظلم فاستشعارها
بالذنب ممنوع اذ مغاضبته انما كانت للكفار المعاندين لا لربه وظنه ان لن نقدر
عليه معناه ان لن نضيق عليه كما في قوله تعالى فقدر عليه رزقه لا الشك في تمام
القدرة الازلية له وحق الظلم الذي اعترف به تركه الافضل وهو الصبر على الاذى
قوي عليه هو المراد من قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت اي في ترك الصبر على
معاندة الكفار اذ قد ورد انه خرج عنهم فارا من نزول العذاب بهم من غير اذن من ربه
له في الفرار وقيل بل لما وعدهم العذاب ثم عفى الله عنهم قال والله لا القاهم بوجه كذاب
ابدا وقيل بل كانوا يقتلون من كذب فخاف ذلك منهم وليس في شي من هذا
كله نص على معصية او خروجه عن قومه بلا اذن من ربه او لدعايه عليهم بالعذاب
بلا اذن من ربه او لدعايه عليهم بالعذاب بلا اذن له في ذلك وقد دعا نوح على قومه
ولم يواخذ بذلك على ان الواحدي حمل الاية على انه نزه ربه عن الظلم واضاف الى
نفسه اعترافا واستحقاقا ومثل هذا قول ادم وحوى ربنا ظلمنا انفسنا اذ كان السبب
في وضعهما في غير الموضع الذي انزلا فيه واخراجهما من الجنة وانزالهما الى الارض واما

فهو

الصلاة و

قصة داود عليه السلام فيجب ان لا يلتفت الى ما سطره فيها الاخباريون عن اهل
الكتاب الذين بدلوا وغيروا ونقله بعض المفسرين ولم ينص الله على شي من ذلك ولا ورد
في حديث صحيح والذي نصه الله عليه قوله وظن داود انما فتناه الى قوله وحسن
ماب وقوله فيه اواب فان الفتنة معناها الاختبار كما في قصة موسى
وللاواب قال قتادة هو المطيع وقال ابن مسعود وابن عباس ما زاد داود على ان
قال لاوريا انزل لي عن امراتك واكفلنيها ساله ان يطلقها وكان ذلك عادة في
عهده مع استغنايه عنها بتسعة وتسعين امراة فعاتبه الله على ذلك ونبهه
عليه وانكر عليه شغله بالدنيا قال القاضي وهذا هو الذي ينبغي ان يعول عليه
من امره وقيل انه خطبها على خطبة اوريا فزوجها اولياوها داود دون اوريا
وقيل بل احب بقلبه ان اوريا يستشهد حين وجهه داود في بعض الفتوحات
والخصمان كانا ملكين ارسلهما الله تعالى اليه لينبهاه فلما تنبه استغفر ربه وخر
راكعا واناب فان قلت ما الذنب الذي استغفر منه قلت حكى السمرقندي
انه قوله لاحد الخصمين لقد ظلمك فظلمه بقول خصمه وسياق الايات يدل على تركه
عند الله تعالى ونزاهته عما ينسب اليه الحشويه والاخباريون الا انه عليه الصلاة
والسلام بالغ في التضرع والحزن والبكا والاستغفار استعظاما منه لتلك البادرة
وان لم تكن ذنبا بالنظر الى ما له من رفيع المنزلة وتقريب المكين تمثيلا وتصويرا لتلك
القصة التي اشرنا اليها لا اخبارا بمضمون الكلام ليلزم الكذب ويحتاج الى ما قيل ان
المتخاصمين كانا لصين دخلا عليه للسرقة فلما راهما اخترعا الدعوى او كانا راعيين
غنم ظلم احدهما الاخر والكلام على حقيقته وممن ذهب الى منع ما اضيف في الاخبار
الى داود من ذلك احمد بن نصر وابو تمام وغيرهما من المحققين قال الداودي وليس
في قصة داود واوريا خبر يثبت ولا يظن بنبي محبة قتل مسلم لاخذ زوجته
واما قصة سليمان فالاشكال فيها من وجهين احدهما ما اشير اليه بقوله تعالى
اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد فقال اني احببت حب الخير عن ذكر ربي
الى اخره وتقريره انه اشتغل عليه الصلاة والسلام باستعراض الافراس حتى غربت
الشمس وغفل عن العصر او عن ورد واجب كان له وقت العشي فاغتم لذلك وامر
واستزد الافراس فعقرها وجوابه ان ذلك كان على سبيل السهو والنسيان
عقر الجياد وضرب اعناقها فكان لاظهار الندم وقصد التقرب الى الله تعالى بذبحها
والتصدق على الفقرا من احب ماله على ان من المفسرين من قال المراد حب الجياد
واملاكه الله تعالى وضمير توارت للجياد لا للشمس وان طفق سليمان عليه الصلاة
والسلام مسحا بالسوق والاعناق تشريفا لها او امتحانا او اظهارا للاصلاح اذ الجياد
بنفسه فالمراد المسح باليد والمس بها لا الضرب والقطع والعقر وثانيهما ما اشير اليه

بقوله تعالى ولقد فتنا سليمان الآية فالحق ان ابتلاءه عليه الصلاة والسلام ما ورد عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لاطوفن الليلة على مائة امراة او تسع وتسعين كلهن
تاتي بفارس يجاهد في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم يقل فلم تحمل منهن الا
امراة واحدة فجاءت بشق ولد له عين واحدة ويد واحدة ورجل واحدة فالقته القابلة
على كرسيه فقال محمد صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده لو قال ان شاء الله لجاهدوا في
سبيل الله وقيل ابتلاءه انه ولد له ولد فكان يغذوه في السحابة خوفا من ان يقتله
الشيطان او يخبله فما راعه الا ان القي على كرسيه ميتا فعلى الاول ذنبه حرصه على
ذلك وتمنيه او عدم تقديمه المشيئة لما استغرقه من الحرص وغلب عليه من
التمني او لنسيانه ان يقولها ليقضي الله امرا كان مفعولا فان قلت فقد نبهه
صاحبه عليها فلم يقلها قلت لعله لم يسمعه بل شغل عنه وعلى الثاني ذنبه ترك
التوكل والعدول عن الاولى اذ ليس في التحفظ ومباشرة الاسباب ترك لا يشاء امر
التوكل على ما قال عليه الصلاة والسلام اعقلها وتوكل واستغفاره عليهما انما هو
باعتبار ما عده بالنسبة لمقامه ذنبا وخطا وان كان في حد ذاته ليس كذلك وقيل
ابتلاءه سلب ملكه وذنبه انه احب بقلبه في تخاصم رفع له ان يكون الحق لاختانه
على خصمهم واما ما روي من حديث الخاتم والشيطان وعبادة الوثن في بيته وجلوس
الشيطان على كرسيه فقصته ممنوعة ودون اثباتها خرط القتاد ولو سلمت جاز ان
يكون اتخاذ التماثيل غير محرم في شريعته وعبادة التماثيل في بيته لم يكن بعلمه والثالث
ما يشعر به قوله تعالى حكاية عنه وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي من الحسد
وعدم ارادة الخير للغير وجوابه ان ذلك لم يكن منه نفاسة وغيرة على الدنيا
وحسدا للغير بل كان ذلك اما طلبا للمعجزة على وفق ما كان غالبا في زمانه ولائقا بحاله
فان اهل زمانه كانوا يتمرنون في ذلك العهد بالملك والجاه كالانة الحديد لابيه
واحيا الموتى لعيسى ونصر محمد صلى الله عليه وسلم بالرعب للانبيا وقد كان ناشيا
في بيت الملك والنبوة ووارثا لهما واما اظهارا لامكان طاعة الله وعبادته مع هذا الملك
العظيم وقيل اراد ملكا لا يورث مني وهو ملك الدين لا الدنيا قلت وفيه نظر
لا يخفى وقيل اراد ملكا لا يسلبه ولا يسلط عليه احد كما سلط عليه الشيطان
مدة استعانة على قول واه وقيل اراد ملكا خفيا لا ينبغي لاحد الناس وهو القناعة
وقيل انه سال ملكا عظيما فخاف على غيره ان اوتيه ان لا يقوم بشكره ولا يحافظ فيه
على حدود الله تعالى واما ما نقله الاخباريون من تشبه الشيطان به وتسلطه على
على ملكه وتصرفه في امته بالجور في حكمه مما لا يصح لان الشياطين لا يسلط
على مثل هذا وقد عصم الانبيا من مثله اذاية ووسوسة بالاجماع واما قصة يوسف
عليه الصلاة والسلام فالاشكال فيها من وجوه ايضا الاول ان يعقوب عليه

الصلاة

الصلاة والسلام افرط في المحبة والحزن والبكاء وبث الشكوى وذلك لا يليق بغير الانبيا
فضلا عنهم وجوابه انه لا معصية في ميل النفس سيما الى من يلوح عليه اثار
الخير والصلاح وانواع الكمال ولا في بث الشكوى الى الله تعالى في مصائب تكون من
جهة العباد سيما وقد قيل انه كان من خوف ان يموت يوسف على غير دين الاسلام
حيث فارقه صغيرا مع كثرة الكفار واستيلائهم اذ ذاك على غالب الاقطار والثاني
تعدي اخوته عليه ونزعه من ابيه وتفريقهم بينهما وكذبهم على ابيهم حين اخبروه
بان الذئب اكله ولم ياكله مع انهم الاسباط وقد عدوا في القران عند ذكر الانبيا وجوابه
انهم لم تثبت نبوتهم حتى يلزم الكلام على افعالهم وذكر الاسباط وعدهم في القران عند ذكر
الانبيا حمله المفسرون على من نبي من ابنائهم ولو سلمنا نبوتهم امكن الجواب بانهم
كانوا حين فعلوا بيوسف ما فعلوه صغار الاسنان ولهذا لم يعرفهم يوسف حين اجتمعوا
به ولهذا قالوا ارسله معنا غدا نرتع ونلعب فلم تثبت لهم نبوة الا بعد هذا قلت
كذا اجابوا به وهو صريح كلام القاضي في تفسير سورة الانعام في ابيه ابرهيم وفي كلام
بعض المتاخرين خلافه وانهم معصومون في حال صغرهم وبكت الحق عصمتهم
من الكفر صغارا وكبارا واما غيره فبعد النبوة كذلك واما قبلها فنسيانا فيه ما فيه
والله اعلم الثالث انه هم بزليخا وانه جعل السقاية في رحل اخيه من غير علمه ونسب
اخوته الى السرقة وانه رضي بسجود اخوته وابويه له وجوابه ان هم النفس
ذهب كثير من الفقها والمحدثين الى عدم المواخذة به مطلقا وليست سيئة عليها
يشهد به ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم عن ربه اذا هم عبدي بسيئة فلم يعملها
كتبت له حسنة وعليه فلا محذور في همه عليه الصلاة والسلام بها اذن واما على
ما ذهب اليه المحققون من الفقها والمتكلمين من التفصيل بين ما لم توطن عليه
النفس من همومها وخواطرها فلا يواخذ به ولا يكون سيئة وبين ما وطنت عليه
النفس من ذلك فيواخذ به ويكون سيئة وهو الحق الحقيق بالقبول فيحمل همه
عليه الصلاة والسلام بها على ما لم يوطن نفسه عليه ولم يوجه عزمه وتصميمه اليه
بل المراد به الميل النفساني المركوز في الطبيعة البشرية لا الهم بالمعصية والقصد
اليها وحينئذ يكون قوله وما ابرئ نفسي الاية مصروفا الى هذا الهم او محمولا على
التواضع والاعتراف بمخالفة النفس لما زكي وبرئ عنه قيل وقد روى ابو حاتم عن
ابي عبيدة ان يوسف لم يهم وان الكلام فيه تقديم وتاخير اي ولولا ان راى برهان ربه لهم
بها فقدم دليل الجواب وهو وهم بها وحذف الجواب قلت فيه انه ليس معطوفا
على ومت به على هذا وقيل المراد شارف ان يهم بها فيكون الكلام من باب
المشارفة وبرهان ربه الملك او ابوه او كف مكتوب فيها ولا تعملون من عمل الا كنا
عليكم شهودا اذ تفيضون فيه وقيل المراد وهم بزجرها ووعظها او بضربها ودفعها

وقيل همها امتناعه عنها وقيل نظر اليها وقيل ان الواقعة كانت قبل نبوته وقد ذكر
بعضهم ما زال النساء يملن الى يوسف ميل شهوة حتى نباه الله تعالى فالقى عليه هيبة
النبوة فشغلت هيبته كل من راه عن حسنه وبالجملة فليس في القران حكم عليه
عليه الصلاة والسلام بمعصية ولا شبهة بل فيه التصريح ببراءته والتنويه بكمال
طهارته فقد قال تعالى ولقد راودته عن نفسه فاستعصم وقال تعالى كذلك لنصرف
عنه السوء والفحشاء وقال تعالى وغلقت الابواب وقالت هيت لك قال معاذ الله
انه ربي احسن مثواي الاية من غير ان يذكر عنه وقوع في زلة او استغفار من
معصية وتوبة من فاحشة واما جعل السقاية في رحل اخيه فقد كانت باذنه ورضاه
بل باذن الله تعالى واما نسبة السرقة الى اخوته فتورية لانهم كانوا فعلوا بيوسف
ما يجري مجرى السرقة مع ان تلك النسبة انما هو قول المؤذن واما السجود فقد
كان عندهم تحية وتكرمة كالقيام والمصافحة عندنا لا السجود الشرعي الذي هو احد
اركان العبادة او انه كان مجرد انحناء وتواضع لا وضع جبهة في الارض ومجرد الانحناء
للمخلوق الحق فيه الكراهة وان رجح بعضهم حرمته واما قصة موسى فالاشكال فيها
من وجه قتل القبطي وتوبته عنه واعترافه بكونه من عمل الشيطان واخذه
للسخط في اظهار السخط والقائه الالواح وفيها التوراة واخذه براس هارون ولحيته
وجره اليه وقوله للخضر لقد جئت شيئا نكرا وذلك اساءة ظن به مع ان الخضر لم يفعل
ما فعل الا بامر الله تعالى والجواب انه وكز القبطي بالعصا وكفه يريد بها
دفع ظلمه ولم يتعمد قتله فافضى الى قتله خطا وذلك لا معصية فيه وتوبته من ذلك
واعترافه بكونه من عمل الشيطان محمول على انه اشفاق من جهة انه لا ينبغي لنبي
ان يقتل مستحق القتل حتى يؤمر بذلك لخطر الدماء ادمي اولا ما يقتضي الله فيه
يوم القيامة قاله ابن جريج وقتادة والنقاش او محمول على انه صدر عنه قبل النبوة
كما هو مقتضى التلاوة واما اذنه للسحرة في اظهار السحر بقوله بل القوا ما انتم
ملقون فليس رضى به بل غرضه اظهار ابطاله او اظهار معجزته وذلك لانهم لا باظهارهم
اياه وقتال السحر لم يكن مرادا اذ ذاك واما القاء الالواح فكان عن دهشة وغلبة
لشدة غضبه واما الاخذ براس هارون ولحيته وجره اليه فلم يكن على سبيل الايذاء
بل فعله ليدنيه الى نفسه ويخبره الخبر ليتفحص منه حقيقة الحال فخاف هارون حسبه
ان يحمل بنو اسرائيل فعله به ذلك على الايذاء فيفضي ذلك الى شماتة اعدائه به ولم
يثبت بذلك ذنب له ولا لهارون فانه كان ينهاهم عن عبادة العجل واما قوله
للخضر لقد جئت شيئا نكرا فليس معناه انه فعل منكرا ضد المعروف بل معناه انه
فعل امرا عجيبا تخفى حكمته ويدق سره واما ما روي في الحديث الصحيح من ان
ملك الموت جاءه فلطم عينه ففقاها الحديث فليس فيه ما حكم على موسى عليه الصلاة

والسلام

والسلام بالتعدي وفعل ما لا يجوز له اذ هو ظاهر الامر بين الوجه جائز الفعل لان موسى دفع
عن نفسه من اتاه لاتلافها وقد تصور له في صورة ادمي فيمكن ان لا يكون موسى عليه
الصلاة والسلام علم انه ملك الموت فدافعه عن نفسه مدافعة ادت الى ذهاب عين
تلك الصورة التي تصور له فيها ملك الموت امتحانا من الله تعالى ولاجل ذلك لما جاءه بعد
في صورة الملكية واعلمه الله انه رسوله اليه استسلم له واطاع وهذا الجواب للمازري قال
القاضي وهو اسد جواب للمتقدمين والمتاخرين على هذا الحديث ولابن ابي عائشة
من المتقدمين وغيره ان المراد باللطم الصك اقامة حجة موسى وان المراد بتفقئ العين
ادحاض حجة ملك الموت في المقدمة الاولى قال وهو كلام مستعمل في هذا الباب من
اللغة معروف عند اهلها واما قوله تعالى وفتناك فتونا فمعناه ابتليناك ابتلاء بعد ابتلاء
فيما جرى له مع فرعون في غير ما موطن من مواطن ارشاده حتى اهلكه الله تعالى
وقيل بالقائه في اليم بالتابوت وقيل معناه اخلصناك اخلاصا قاله ابن جبير ومجاهد
من قولهم فتنت الفضة بالنار اذا خلصتها واصل معنى الفتنة الاختبار واظهار
ما بطن ثم استعملت في عرف الشرع في اختبار ادى الى ما يكره وقد تقدم بزيادة مباحث
تتعلق بهذا جميعها ان شئت واما قصة نوح ومخاطبته ربه في نجاة الذين ظلموا
من الغرق فليس في الاية ما يقتضي عصيانه وارتكابه الذنب بل انه اخذ بالتاويل
وظاهر اللفظ حيث اراد التخلص عن حقيقة ما انطوى عليه هذا اللفظ على
التعيين لانه تمسك في وعد الله حيث قال ان ابني من اهلي فبين الله تعالى له انه
ليس من اهله الذين وعده بنجاتهم لكفره وعمله غير الصالح فانتهى بعد اعلام الله
انه مغرق الذين ظلموا ونهاه عن مخاطبته فيهم فعتب عليه بذلك التاويل وان
لم يكن ذنبا واشفق هو من اقدامه على ربه لسؤاله ما لم يؤذن له في السؤال فيه
على ان النقاش حكى ان نوحا عليه الصلاة والسلام لم يكن عالما بكفر ابنه وقد مر بقية
تاويل في الاية واما قول ابراهيم والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين فانما صدر
منه هضما لنفسه وتعليما للامة ان يجتنبوا المعاصي ويكونوا على حذر وطلب لان يغفر
لهم ما يفرط منهم واستغفارا لما عساه ان يعد خطيئة وقد تحمل على كلماته الثلاث
ان يستقيم بل فعله كبيرهم هذا وقوله في زوجته هي اختي ولا يرده انها معاريض ليست
خطايا كما مر لان المراد الخطيئة ولو صورة بحسب الظاهر على طريق الاشفاق لا انها
هذه التاويلات التي ذكرتها والتفسيرات التي نقلتها ربما يعتبر في وجوهها صفة تعالى
الصادر عن سيدنا ادم عليه الصلاة والسلام بالعصيان والغواية وابراهيم بالخطيئة
وان في حديث الشفاعة اعتراف اربابها بما ذنوب وانه ورد ذكر توبتهم واستغفارهم
وبكائهم على ما سلف منهم واشفاقهم ولا يشفع ويتاب ويستغفر مثل النبي لانا نقول
ممنوع بل يزينها ويظهر بهجة حسنها فان درجة الانبياء في الرفعة والعلو بمكان الحزم

اشفاق

على الخوف منه على جلاله ولا
بابه ومنته ونعماده وعظيم سلطانه وقوة بطشه مما يعلمهم
من المواخذه بما لا يواخذ به غيرهم فهم في تصرفهم بما لم ينهوا عنها ولا امروا بها ثم
وخذوا عليها وعوتبوا بسببها وحذروا من المواخذه بها واتوها على وجه التاويل
او السهو او تزيد من امور الدنيا المباحة خايفون وجلون وهي ذنوب بالاضافة
الى منصبهم ومعاصي بالنسبة الى كمال طاعتهم لا انها كذنوب غيرهم ومعاصيه فان
الذنب ماخوذ من الشي الدني الرذل ومنه ذنب كل شي اي اخره واذناب الناس
اراذلهم فكان هذه ادنى افعالهم واسوا ما جرى من احوالهم لتطهرهم وتنزههم وعماره
بواطنهم وظواهرهم بالعمل الصالح والكلم الطيب والذكر الظاهر والخفي والخشية لله
واعظامه في السر والعلانية وغيرهم يتلوث من الكباير والقبايح والفواحش ما تكون
هذه الامور الواقعة منهم عليهم الصلاة والسلام بالاضافة اليه كالحسنات وفي حقهم
على حدما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين اي يرونها بالاضافة الى على احوالهم
كالسيئات على ان العصيان هو الترك والمخالفة كيف ما كانت سهوا او تاويلا والغي
الجهل فقوله عصى اي خالف كيف ما كان وقوله غوى اي جهل ان تلك الشجرة
هي التي نهي عنها والا فغوى حمل على انه اخطا ما كان طلبه من الخلود وخابت
امنيته بسبب اكلها وهذا يوسف ودعه بقوله لاحد صاحبي السجن اذكرني عند
ربك فانساه الشيطان ذكر ربه قيل ليوسف وانه انسي ذكر الله تلك المدة
التي لبثها في السجن وقيل لصاحبه لي انه انسي ان يذكر يوسف للملك فقد قال
صلى الله عليه وسلم لولا كلمة يوسف ما لبث في السجن وهذا ما قال بعضهم نواخذ الانبيا
بمثا قيل الذر لمكانتهم عنده وتجاوز عن ساير الخلق لقلة مبالاة الله بهم فيما تواخذ به
من سو الادب لا بكمال فعلى هذا يلزم ان تكون حالهم في المواخذه اسوا من حال
غيرهم وقد قررت ان حالهم ارفع من حال غيرهم لانا نقول هذا انما يتوجه لو كانت
مواخذتهم على حد مواخذة غيرهم وليس كذلك بل الذي نقوله انهم انما يواخذون بذلك
في الدنيا ليكون ذلك زيادة في درجاتهم ويبتلون بذلك فيها ليكون استشعارهم له سببا
لمنماة رتبتهم كما قال ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى وقال لداود فغفرنا له ذلك وان
له عندنا لزلفى وحسن ماب وقال لموسى بعد قوله تبت اليك اني اصطفيتك
على الناس وقال بعد ذكر فتنة سليمان وانابته فسخرنا له الريح الى قوله وحسن ماب
وهذا ما اشار اليه بعض علما الكلام بقوله هفوات الانبيا في الظاهر زلات
وفي الحقيقة زلف وكرامات على ان مواخذتهم على هذه الامور تشتمل على حكمة جليلة
المقدار بعينة المنار وهي تنبيه غيرهم من البشر منهم او ممن ليس في درجتهم
غيرهم بمواخذتهم بذلك للحذر ومحاسبة النفس والتزام دوام الشكر على النعم وملازمة
الصبر على المحن بملاحظة ما وقع باهل هذا المنصب الرفيع المعصوم ولهذا قال ابن عطا

ابن

221

والسلام
الصلاة

لم يكن ما قص الله من قصة صاحب الحوت نقصا له ولكن استزاده من نبينا عليه
فان قلت قد اقررت بما مر بهذا التقرير عن جواز مواخذتهم عليهم الصلاة والسلام
بمثل السهو والتاويل والمباح وذلك مما لا يحتمل بعد ورود النص بعدم المواخذه عليه
كما يشهد به ان الله تجاوز لامتي الخطا والنسيان وما حدثت انفسها فيلزم بالضرورة ان
تكون حال الغير ارفع قلت اما اولا فقد تقرر لك قبل ان احوال الخواص في باب التكليف
انم وتشبع خواصهم خصوصا ما خص به سيدهم اعدل شاهد على ذلك فلا يلزم من عدم
المواخذه بالذكر ان يكون حال من لم يواخذ ولا انحطاط حال من ووخذ لكن تلك المواخذه
سبب في نيل مقام لا يمكن الوصول اليه بدونها من المشاق والمجاهدات كما علمت انفا واما
ثانيا فانكم بعد تقرير تجويز الصغاير عليهم صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين تقولون
بغفران الصغاير باجتناب الكباير والاطلاق في عصمة الانبيا من الكباير فما جوزتموه
من وقوع الصغاير منهم يلزمه انها لا تقع الا وهي مغفوره فلا تتصور المواخذه بها
اذا عندكم ولا خوف الانبيا ولا توبتهم منها اذا فما كان جوابكم فهو جوابنا عن المواخذه
بافعال السهو والتاويل ولم يكن في استغفارهم وتوبتهم عليهم الصلاة والسلام الا
ملازمة مقام استدعا محبة الله وتجديد التوبة ان الله يحب التوابين ودوام الخضوع
والعبودية والاعتراف بالتقصير في ادا شكر نعمه تعالى على ما يشير اليه قول سيدهم
حين قام حتى تورمت قدماه فقيل له تفعل هذا وقد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما
تاخر افلا اكون عبدا شكورا لما كان في مطلوبية ذلك منهم وما احسن قول الحارث
ابن اسد خوف الملايكة والانبيا خوف اعظام واجلال وتعبد لله لانهم معصومون
امنون
على انهم المقتدى بهم والمتبعون في اقوالهم وافعالهم وساير احوالهم كذا هو تلخيص كلام
القاضي في الجواب لكن في وعندي فيه نظر فانه انما يتم على المعتزلة من مجوزي الصغاير
واما اهل السنه فغفران الصغاير باجتناب الكباير غير لازم عندهم بل محمول على المشيئة
بقرينة الاية الاخرى ويغفر ما دون ذلك لمن يشا والا لزم ان تكون الصغاير في حكم
المباح الذي لا تبعة فيه ولا يخفى ما في قول هؤلاء فان قلت هذه حجة مجوزي الصغاير
لا حجة مانعيها قلت اعلم ارشدنا الله واياك الى ما يحبه ويرضاه ان فعله صلى الله
عليه وسلم والظاهر ان فعل غيره من بقية الرسل كذلك لا يكون محرما للعصمه ولا
مكروها لندرة صدوره من غالب اتقيا الامة فكيف بهم صلى الله عليهم وسلم اجمعين
وحينيذ فما كان منه جبليا كالقيام والاكل والشرب او مختصا به كزيادته في النكاح على
اربع نسوة فلا خفا في انتفا تعبدنا به وما كان منه بيانا للمجمل كقطعه عليه الصلاة والسلام
السارق من كوعه بيانا لاية السرقة فلا خفا ايضا في تعبدنا به وما كان منه مترددا
بين الجبلي والشرعي كالحج راكبا ففيه تردد العلما في الحاقه بالجبلي او الشرعي كالحج راكبا
فقد تردد العلما في الحاقه بالجبلي لان الاصل عدم التشريع فلا نخاطب به ولا بالاستحبا

والحاقه بالكرهى لانه صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فيخاطب بالركوب في الحج
استحبابا ومالم يكن منه واحدا من هذه الثلاثه فان علمت صفته من وجوب او ندب
او اباحه ففيه اقوال ثلاثه احدها ان الاسي مثله في العباده فقط وثانيها انه لبيان مثله
لا في عباده ولا غيرها وانما حكمه في حقنا حكم فعله المجهول الصفه الاتي وثالثها وهو الاصح
انا مثله فيه عباده كان او غيرها وطريق علم الصفه مبين في اصول الفقه وان جهلت
صفته فهو محمول على الوجوب في حقنا لا في حقه عليه الصلاة والسلام لانه الاحوط
وهو قول مالك نقله عنه ابن خويزمنداد وابو الفرج واليه ذهب الابهري وابن القصار
واكثر اصحابنا وبه قال اكثر اهل العراق وهو قول ابن سريج والاصطخري وابن خيران من
الشافعيه وعليه مشى في جمع الجوامع وذهبت طائفة الى حمله على الاباحه لان الاصل
عدم الطلب وذهب اكثر الحنفيه الى حمله على الندب لانه المتحقق بعد الطلب
وذهبت جماعة الى الوقف لتعارض الجهات وفي شرح الكمال بن همام في حكمه صلى الله عليه وسلم
نقلا عن بعضهم ان الذي ينبغي ان يقتدى به من افعاله ما واظب عليه من ذلك
اذا تقرر هذا فاما الحجة للمانعين من الذنوب مطلقا انه لو صدر عنهم الذنب لزم امور
كلها منتفيه الاول حرمة اتباعهم لكنه واجب للاجماع ولقوله تعالى قل ان كنتم
تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله والثاني رد شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبا الايه وللاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بان من ترد شهادته في
القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين والثالث
وجوب منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه
ايذاءهم المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الايه والرابع
استحقاقهم العذاب والطعن واللوم والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون
ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وقوله تعالى اتامرون الناس
بالبر وتنسون انفسكم لكن كل ذلك منتف للاجماع ولكونه من اعظم المنفرات
الخامس عدم نيلهم عهد النبوه لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد
النبوه والامامه التي دونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه
الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم
واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا
المخلصين السابع عدم كونهم مسارعين في الخيرات معدودين عند الله من المصطفين
الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا
يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار [illegible]

بلغ

من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع انما هو فيما يتعلق بالشريعه وتبليغ الاحكام
وبالجمله فيما ليس زلة ولا جبلة ورد الشهادة انما يكون بارتكاب كبيره او اصرار على صغيره
من غير توبة ولا انابة ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللوم انما هو على تقدير
النهي وعدم التوبة والانابة ومع ذلك فلا ايذاء به بل يبتهج وبمجرد كبيرة سهوا
او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان
ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابه وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك
فمسارعة البعض اليها او كون البعض من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب من احد
سيما سهوا او مع التوبة وبالجمله فدلالة الوجوه المذكوره على نفي الكبيره سهوا والصغيره
الغير المنفرة عمدا على ما هو المتنازع محل نظر انتهى قلت اولى ما يتمسك به على خصوص
عصمتهم من الصغائر ما نقله في الشفا عن بعض الايمة من الامر بالمصير الى اتباع افعالهم
واتباع اثارهم وسيرهم مطلقا وجمهور الفقهاء على ذلك من اصحاب مالك والشافعي وابي
حنيفة من غير التزام قرينة مطلقا عند البعض وان اختلفوا في حكم ذلك على ما بيناه
ولا يصح ان يؤمر المرء بامتثال امر لعله معصية لاسيما على راي من يرى من الاصوليين
تقديم الفعل على القول عند التعارض قال القاضي ونزيد هذا حجة بان نقول من جوز
الصغائر ومن نفاها مجمعون على انه صلى الله عليه وسلم لا يقر على منكر من قول او فعل
وانه متى راى شيئا فسكت عنه صلى الله عليه وسلم ولو كان عليه الصلاة والسلام غير
مستبشر ولو كان من الفاعل ما هو بغيرته الانكار ولو كان هذا ادونا فعلا خلافا لمن نفى ذلك
دل على جوازه ودفع الحرج عن الفاعل وغيره لاستواء المكلفين في الخطاب بالاحكام الشرعيه
والفعل يحكم الخطاب فيعم خلافا للقاضي في انها تدل على دفع الحرج عن الفاعل دون غيره
لان السكوت ليس خطابا حتى يعم واذا كان هذا حاله عليه الصلاة والسلام في حق غيره
كيف يجوز وقوعه منه في نفسه وعلى هذا الماخذ تجب عصمتهم من مواقعة المكروه
كما هو الحق لما مر ولان الحض على الاقتداء بفعله ينافي الزجر والنهي عن فعل المكروه
وايضا فقد علم من دين الصحابة قطعا الاقتداء بافعال النبي صلى الله عليه وسلم كيف توجهت
وفي كل فن كالاقتداء باقواله فقد نبذوا خواتيمهم حين نبذ خاتمه وخلعوا نعالهم حين خلع
نعله واحتجوا برؤية ابن عمر اياه عليه الصلاة والسلام جالسا لقضاء حاجته مستقبلا
بيت المقدس واحتج غير واحد منهم في غير شيء مما بابه العبادة او العادة بقوله رايت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يفعله وقال عليه الصلاة والسلام لعائشة هلا اخبرتيها اني اقبل وانا صائم
وقالت عائشة محتجه كنت افعله انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم وغضب عليه الصلاة والسلام
على الذي اخبر بمثل هذا عنه فقال يحل الله لرسوله ما شاء وقال اني لاخشاكم لله واعلمكم بحدوده
والاثار في هذا اعظم من ان يحاط بعلمها بحيث يعلم على القطع من مجموعها اتباعهم لافعاله
واقواله واقتداءهم بها من غير بحث عن الكيفية ولو جوزوا عليه المخالفة في شيء منها لما

انسف هذا ولنقل عنهم ولظهر عنهم عن ذلك ولما انكر عليه الصلاة والسلام على الاخر قوله
واعتذاره عما ذكر ثم لا تأثير بالمفاضلة بينه وبين بقية الانبيا والمرسلين صلوات الله وسلامه
عليهم اجمعين قلت ولو تمسك لنا ذكر بدليل على وجوب عصمتهم عن سائر الذنوب صغيرها
وكبيرها عمدها وسهوها لاكرامهم على الله تعالى واصطفائهم من خواص عباده
واصطفائهم من اهل طاعته ووداده وتخصيصهم من الاسرار الربانية والتجليات الرحمانية
بحيث لا يمكن ان يكتنفه البيان ولا ترقمه في الصحف البنان بحيث لو جاز ذلك او شيء
عليهم لساووا الغير في الجملة واضمحلت تلك الخواص والانوار وعفت تلك الرسوم
والاثار وسيف تج للمخجية المهار ولتنه نس الجمع باوساخ الخطايا والاوزار وافتقر الى
التوبة والاستغفار ولبطل تخصيص اختيار الله البعض بانا له المحبة وارتضائه
لاستجاح المحجة تكفى قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى فان قلت هذا حكم الكبائر
والصغائر في حقهم عمدا فما حكمها في حقهم سهوا قلت اما صدور الكفر عنهم عليهم الصلاة
والسلام سهوا فممتنع باتفاق واما غيره من الكبائر ففي صدورها عنهم سهوا اختلاف عزا
السعد جوازه عليهم الى الاكثر والحق كما هو راي المحققين ومنهم القاضي عياض والسيد
في شرح المواقف امتناعه هذا في غير الكذب واما هو فقد بسطنا حكمه قبل هذا واما
صدور الصغائر عنهم سهوا فنقل المحققان السعد والسيد انه جائز باتفاق الا ما يدل
على الخسة كسرقة لقمة او تطفيف حبة لكن المحققون اشترطوا ان ينبهوا عليه
اما فورا وهو الارجح واما فيما بين الصدور والموت فينتهوا عنه والحق وفاقا للاستاذ
ابي اسحاق الاسفرايني وابي الفتح الشهرستاني والقاضي عياض والسبكي امتناعه
عليهم سهوا وانهم اكرم على الله من ان يصدر منهم ذنب وقد عزا هذا الراي ابن برهان
لاتفاق المحققين تكميل ذهب بعض العلماء الى عصمتهم عليهم الصلاة والسلام من
موافقة المكروه قصدا وهو المختار كما مر بيانه فان قلت قد ذهب البعض الى اختيار
امتناع صدور الصغيرة عنهم عليهم الصلاة والسلام من حيث تسليمه سهوا من ركعتين
من الرباعية فان التسليم من ركعتين منها عمدا حرام اذ هو قطع للفرض وتعمد قطعه
حرام فقد وقع منه الصغيرة سهوا قلت يمكن ان يجاب بان محل الكلام حيث
لا يترتب على الوقوع سهوا تشريع واما ما يترتب عليه ذلك فيجوز لانه صلى الله
عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات كذا في شرح اللب للانصاري شيخنا
في بيانه ولعل الى ان يقول يرد على جوابه انه كان ينبغي جواز السهو في الخبر القولي
حيث ترتب عليه تشريع مع انه تقدم استحالة اخباره بخلاف الواقع مطلقا فان
قلت على القول بجواز الصغائر عليهم صلى الله وسلم عليهم فهل بالعقل او بالسمع قلت
صرح امام الحرمين في برهانه بانه عقلي واما ما ورد به النقل فتردد في دلالته ملوما مر بيانه
فان قلت هذا حكم المعاصي غير الكفر بعد البعثة والنبوة فما حكمها قبل ذلك قلت

قال في المواقف وشرحه هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة اما قبله فقال الجمهور
من اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم ما هو في صورة كبيرة وقال اكثر المعتزلة
تمتنع الكبيرة وان تاب منها ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم وان لم يكن ذنبا
لهم كعهر الامهات اي كونهن زانيات وفجور الاباء ودناءتهم واسترذالهم والصغائر الخسيسة
دون غيرها من الصغائر وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا
ولا خطأ في التاويل انتهى باختصار وفي شرح عقائد النسفي للسعد هذا كله بعد الوحي واما
قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب بعض المعتزلة الى امتناعها لانها
توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة انتهى قلت وهو تعليل
بني على اصلهم التحسيني السابق فساده ثم قال والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات
والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي
وبعده وان جوزوا عليهم اظهار الكفر تقية كما مر وقال القاضي عياض قد اختلف في
عصمتهم من المعاصي قبل النبوة فمنعها قوم وجوزها اخرون والصحيح ان شاء الله تعالى
تنزيههم عن كل عيب وعصمتهم من كل ما يوجب الريب كيف والمسالة تصورها
كالممتنع فان المعاصي والنواهي انما تكون بعد تقرر الشرع وقد اختلف الناس في
حال نبينا عليه الصلاة والسلام قبل ان يوحى اليه هل كان متبعا لشرع من قبله
ام لا فقال جماعة لم يكن متبعا لشيء وهذا قول الجمهور وهو المختار فالمعاصي على
هذا القول غير موجودة ولا معتبرة في حقه حينئذ اذ الاحكام الشرعية انما تتعلق
بالاوامر والنواهي وتقرر الشريعة ثم اختلفت حجج القائلين بهذه المقالة عليها
فذهب سيف السنة ومقتدى فرق الامة القاضي ابو بكر بن الطيب الى ان طريق
العلم بذلك النقل وموارد الخبر من طريق السمع وحجته انه لو كان ذلك لنقل ولما
امكن كتمه وستره في العادة اذ كان من مهم امره واولى ما اهتبل به من سيرته
ولفخر به اهل تلك الشريعة ولاحتجوا به عليه ولم يؤثر شيء من ذلك جملة وذهبت
طائفة الى امتناع ذلك عقلا قالوا لانه يبعد ان يكون متبوعا من عرف تابعا وبنوا
هذا على التحسين والتقبيح وهي طريقة غير سديدة واستناد ذلك الى النقل كما تقدم للقاضي
ابي بكر اولى واظهر وقالت فرقة اخرى بالوقف في امره عليه الصلاة والسلام وترك
قطع الحكم بشيء في ذلك اذ لم يحل الوجهين عندها العقل ولا استبان عندها في احدهما
طريق النقل وهو مذهب ابي المعالي وقالت فرقة ثالثة انه كان عاملا بشرع
من قبله ثم اختلفوا هل يتعين ذلك الشرع ام لا فوقف بعضهم عن تعيينه واحجم
وجسر بعضهم على التعيين وصمم ثم اختلفت هذه المعينة فيمن كان يتبع فقيل
نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى صلوات الله عليهم وسلامه فهذه جملة
المذاهب في هذه المسالة والاظهر فيها ما ذهب اليه القاضي ابو بكر وابعدها

مذاهب المعينين اذ لو كان شي من ذلك لنقل كما قدمناه ولم يخف جملة ولاحتج عليهم
في ان عيسى امر الانبيا فلزمت شريعته من جا بعدها اذ لم يثبت عموم دعوة
عيسى بل الصحيح انه لم تكن لنبي دعوة عامة الا لنبينا عليه الصلاة والسلام ولا
حجة ايضا للاخر في قوله تعالى ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا ولا للاخرين في قوله
شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا اذ تحمل هذه الايات على اتباعهم في التوحيد
كقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقد سمى تعالى فيهم من لم يبعث
ولم تكن له شريعة تخصه كيوسف بن يعقوب على قول من يقول انه
ليس برسول وقد سمى الله تعالى جماعة منهم في هذه الاية شرايعهم مختلفة لا يمكن
الجمع بينها فدل على ان المراد ما اجتمعوا عليه من التوحيد وعبادة الله تعالى بعدها
انتهى قلت فعلى قول الجمهور وقول الموفق يكون القول بعصمتهم عن المعاصي
قبل النبوة معناه ان الله عصمهم مما علم انه سيكون في شرعهم بعد بعثتهم معصية
وهو معنى قول بعضهم ان ذوات الاحكام ثابتة قبلها وانما المتوقف عليها تعلقها
فالمراد ان المنهيات المتوقف تعلقها على البعثة لا تصدر منهم قبلها مبالغة في
تنزيه مقامهم وعلى القول بتعبدهم بشرع سبق الامر ظاهر فان قلت فهل
يلزم من قال بمنع الاتباع في حق نبينا صلى الله عليه وسلم ان يقول به في حق غيره
من الانبيا ام يفرق بينهم قلت اما من منع الاتباع عقلا فيطرد اصله في كل رسول
بلا مرية واما من مال الى النقل فاين ما تصور له وتقرر اتبعه ومن قال بالوقف
فعلى اصله ومن قال بوجوب الاتباع لمن قبله يلزمه بمساق حجته في كل نبي
واما الكذب فالجمهور على وجوب عصمتهم منه مطلقا عمدا كان او سهوا او غلطا
لما كان مقتضى المعجزة المصدقة لهم في كل ما انوا به او تصديق الكاذب محض
الكذب وهو محال على الله تعالى وجوز القاضي عليهم سهوا زعما منه انه لا يدخل
في التصديق المقصود بالمعجزة وقد قدمنا عند قوله وصدقهم تمام ما يتعلق
بهذا المبحث وهاهنا تنبيه نبه عليه القاضي عياض في الشفا وهو انه يجب على
المتكلم فيما يجوز على النبي عليه الصلاة والسلام وما لا يجوز على طريق المذاكرة والتعلم
ان يلتزم في كلامه عند ذكره عليه الصلاة والسلام وذكر تلك الاحوال الواجب من
توقيره وتعظيمه ويراقب حال لسانه ولا يهمله وتظهر عليه علامات الادب عند ذكره
فاذا ذكر ما قاساه عليه الصلاة والسلام من الشدايد ظهر عليه الاشفاق والارتماض
والغيظ على عدوه ومودة الفداء له لو قدر عليه والنصرة له لو امكنته واذا اخذ في
ابواب العصمة وتكلم على مجاري اعماله واقواله عليه الصلاة والسلام تحرى احسن
اللفظ وادب العبارة ما امكنه واجتنب بشيع ذلك وهجر من العبارة ما يقبح
كلفظة الجهل والكذب والمعصية فيقول هل يجوز عليه الخلف في القول او الاخبار

بخلاف

بخلاف ما وقع سهوا او غلطا او نحوه من العبارة ويتجنب لفظة الكذب جملة واحدة
ويقول هل يجوز ان لا يعلم الا ما علم وهل يمكن ان لا يكون عنده علم من بعض الاشيا
حتى يوحى اليه ولا يقول بجهل لقبح اللفظ وبشاعته ويقول هل يجوز منه المخالفة
في بعض الاوامر والنواهي وموافقة بعض الصغاير ولا يقول هل يجوز ان يعصي
او يذنب او يفعل كذا من انواع المعاصي هذا كله فيما يورد على وجه الاثبات
واما ما يورد على وجه النفي منه عليه الصلاة والسلام والتنزيه له فلا حرج عليه
في ذلك كيف قال لعلمه لا يجوز عليه الكذب جملة ولا اتيان الكبائر بوجه ولا الجور
في الحكم على حال ولكن مع هذا يجب ظهور توقيره وتعظيمه وتعزيره عند ذكره
مجردا فكيف عند ذكر مثل هذا وكان بعضهم يلتزم مثل هذا في آي من القران فيخفض
بها صوته اعظاما واجلالا وحذرا من التشبيه بالكفرة كيد الله مغلولة تنبيها
الاول الصدق والكذب من عوارض الخبر فلا بد من تصوره فنقول قد زعم
قوم انه ضروري كالعلم والوجود والقدم فلا حاجة الى تعريفه وذهب قوم الى انه نظري
ثم اختلفوا فمنهم من قال انه يعسر تعريفه فلا يعرف صونا للنفس عن المشقة ومنهم
من قال انه متيسر التعريف وعليه فمنهم من عرفه بانه كلام يحصل مدلوله في الخارج
بدونه ويكون هو حكاية عنه لا ما لا يتوقف وجود مدلوله على وجوده فيعم
الصادق والكاذب لانا نتحقق بالعقل مدلوله خارجا بدونه حتى يخص الصادق
ومنهم من عرفه بانه كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه ويقابله الانشا فعلى
الاول هو كلام لا يحصل مدلوله في الخارج الا به فنحو انت طالق وقم يا زيد مدلولهما
من ايقاع الطلاق وطلب القيام لم يحصل بغيرهما وانما حصل بهما ونحو قام زيد مدلوله
من قيام زيد حصل بغيره وانما هو حكاية له ثم هو يحتمل لان يكون واقعا في الخارج
فيكون صدقا وغير واقع فيكون كذبا واما على الثاني فانا في ايضاحه اذا
علمت هذا فالصدق على مذهب الجمهور مطابقة حكم الخبر للواقع خالف الاعتقاد
اولا والكذب عدم مطابقة حكم الخبر للواقع سوا طابق الاعتقاد ام لا وايضاحه
ان الكلام الذي دل وضعا على وقوع نسبة ذهنية بين شيئين اما بالثبوت
بان يكون هذا ذاك او بالنفي بان يكون هذا ليس ذاك مع قطع النظر عما في
الذهن من النسبة لا بد وان يكون بينهما خارجا في احد الازمنة الثلاثة
نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن فمطابقة هذه النسبة
الحاصلة في الذهن المفهومة من الكلام لتلك النسبة الخارجية الواقعة في احد الازمنة
الثلاثة بان تكونا ثبوتيتين او سلبيتين صدق وعدمها بان تكون احداهما ثبوتية
والاخرى سلبية كذب وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في نفس الامر
فاذا قلت ابيع واردت به الاخبار الحالي فلا بد له من وقوع بيع خارج حاصل بغير هذا اللفظ

تقصد مطابقته لذلك الخارج بخلاف نحو الانشاء فانه لا خارج له تقصد مطابقته بل البيع
يحصل في الحال بهذا اللفظ وهذا اللفظ موجد له عادة ولا يقدح في ذلك ان النسبة من
الامور الاعتبارية دون الخارجية للفرق الظاهر بين قولنا القيام حاصل لزيد في الخارج
وحصول القيام له امر محقق موجود في الخارج فانا لو قطعنا النظر عن ادراك الذهن
وحكمه فالقيام حاصل له وهذا معنى وجود النسبة الخارجية فان قلت المطابقة
او عدمها وهما معنى الصدق والكذب معتبران قيدا في ماهية الخبر فاخذ الخبر
قيدا في ماهيتهما موجب للدور قلت قال السعد اعلم ان الخبر كلام يكون لنسبته
خارج في احد الازمنة الثلاثة تطابقه او لا تطابقه فالخبر ههنا بمعنى الكلام المخبر به
كما في قولهم الخبر هو الكلام المحتمل للصدق والكذب وقد يقال بمعنى الاخبار كما في قولهم
الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به بمعنى الاعلام بنسبة يعني فلا دور وايضا
الصدق والكذب يوصف بهما الكلام والمتكلم والمذكور في تعريف الخبر صفة الكلام
بمعنى مطابقة نسبته للواقع وعدمها والخبر عن الشيء بانه كذا تعريف لما هو
صفة المتكلم فلا دور الثاني مذهب الجمهور انحصار الخبر في الصادق والكاذب
ومذهب الجاحظ عدم انحصاره فيهما فعلى مذهب الجمهور الحق في تعريف الصدق
والكذب ما سلف وقال النظام ومن تابعه صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر ولو
اخطأ في اعتقاده وكذب الخبر عدم مطابقته لاعتقاد المخبر ولو اخطأ في اعتقاده وتمسك
على هذا بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم
انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون وبيانه ان الله تعالى سجل عليهم
بانهم كاذبون في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع لما صح هذا ورد تمسكه
بامور منها منع ان التكذيب راجع لاقرارهم بالرسالة وانما هو راجع الى الشهادة
باعتبار تضمنها خبرا كاذبا اذ المعنى ان شهادتنا هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد
بقرينة ان واللام والجملة الاسمية ولا شك ان هذا الخبر الضمني غير مطابق للواقع لان
العرف انهم منافقون يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم ومنها منع ان التكذيب
راجع لاقرارهم بالرسالة بل يجوز ان يكون راجعا لتسمية هذا الاخبار الخالي عن مواطأة
اللسان للجنان شهادة اذ هي ما واطأ فيه القول الاعتقاد وهم انما قالوا ذلك
بافواههم مع انكاره بقلوبهم واعترض على هذا الوجه بانه لو كان كذلك لم يناسب التعبير
عن تسمية الخبر الغير المطابق بالشهادة بالكذب بل بالغلط في اطلاق اللفظ اذ تسمية
شيء بشيء ليس من باب الاخبار ولو سلم فاشتراط المواطأة في مطلق الشهادة ممنوع
ومنها انا لو سلمنا رجوع تكذيب الله اياهم الى اقرارهم بالرسالة فلا دليل فيه لجواز
ان يكون المعنى انهم لكاذبون في المشهود به الذي هو مدلول قولهم انك لرسول الله
لا باعتبار الواقع وما في نفس الامر بل في زعمهم الفاسد واعتقادهم الكاسد لانهم يعتقدون
انه

انه غير مطابق للواقع فيكون كاذبا عندهم وان كان صادقا في نفس الامر لوجود المطابقة
وبناء على ما قررناه يعلم انه ليس الغرض بكون الصدق والكذب باعتبار مطابقة الاعتقاد
وعدمها وبابعد ما بين التقريرين ومنها انه يكون التكذيب راجعا الى حلفهم
وزعمهم انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله لما ذكر في
صحيح البخاري عن زيد بن ارقم انه قال كنت في غزاة فسمعت عبد الله بن ابي بن سلول
يقول لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله ولو رجعنا من عنده
ليخرجن الاعز منها الاذل فذكرت ذلك لعمي فذكره للنبي عليه الصلاة والسلام فدعاني
فحدثته فارسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عبد الله بن ابي واصحابه فحلفوا
ما قالوا فكذبني النبي صلى الله عليه وسلم وصدقهم فاصابني هم لم يصبني مثله قط فجلست
في البيت فقال لي عمي ما اردت الى ان كذبك رسول الله صلى الله عليه وسلم ومقتك فانزل
الله تعالى اذا جاءك المنافقون فبعث النبي صلى الله عليه وسلم الي فقرأ فقال ان الله
تعالى صدقك يا زيد فان قلت ما اراد النظام بالاعتقاد قلت قال السعد اراد
به حكم الذهن الجازم او الراجح فيعم العلم وهو حكم جازم لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور
وهو حكم جازم يقبله والظن وهو الحكم بالطرف الراجح فالخبر المعلوم والمعتقد والمظنون
صادق والموهوم كاذب لانه الحكم بخلاف الطرف الراجح واما المشكوك فلا يتحقق فيه
الاعتقاد لان الشك عبارة عن تساوي الطرفين والتردد فيهما من غير ترجيح فلا يكون
صادقا ولا كاذبا وتثبت الواسطة اللهم الا ان يقال اذا انتفى الاعتقاد تحقق عدم المطابقة
للاعتقاد فيكون كاذبا لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه
ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به ارباب المعقول لانا نقول لا حكم ولا تصديق
للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة اولا وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء من النفي
والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لا محالة
بل اذا تيقن ان زيدا ليس في الدار وقال زيد في الدار فكلامه خبر وهذا ظاهر وعلى مذهب
الجاحظ المنكر لانحصار الخبر في الصادق والكاذب صدق الخبر مطابقته للواقع مع اعتقاد
انه مطابق له وكذب الخبر عدم مطابقته للواقع مع اعتقاد عدم مطابقته له ويلزم
في الاول مطابقة الخبر للاعتقاد وفي الثاني عدمها ضرورة توافق الواقع والاعتقاد
حينئذ وما سواهما وهو اربعة اقسام الاول المطابقة مع اعتقاد عدم المطابقة الثاني
المطابقة مع اعتقاد المطابقة الثالث عدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة الرابع
عدم المطابقة مع عدم اعتقاد عدم المطابقة ليس صدقا عنده ولا كذبا وطريق الحصر
عنده ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد انه مطابق او اعتقاد انه
غير مطابق او بدون الاعتقاد فالحاصل من ضرب ثلاثة في اثنين ستة واحد منها
صادق وهو المطابقة للواقع مع اعتقاد انه مطابق وواحد منها كاذب وهو غير

المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق داخل في دعوى الاقسام الاربعة السابقة ليس بصادق
ولا كاذب فقد ظهر ان كلا من الصدق والكذب بتفسيره اخص منه بتفسير الجمهور
والنظام لانه اعتبر في كل منهما مجموع الامرين اللذين اكتفيا بواحد منهما فلنا بل
فان قلت ما الذي عول الجاحظ عليه فيما اختاره وذهب اليه قلت احتج على
دعواه بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ووجه حجته ان الكفار حصروا
اخبار النبي صلى الله عليه وسلم بالحشر والنشر وتوابعهما في الافتراء والاخبار حال الجنة
على سبيل منع الخلو ولا اشكال ان المراد بالاخبار حال الجنة غير الكذب لانه قسيمه اذ
المعنى اكذب ام اخبر حال الجنة وقسيم الشيء يجب ان يكون غيره وغير الصدق لان الكفار
اعتقدوا عدم صدق النبي صلى الله عليه وسلم فعند اظهار تكذيبه لا يريدون بكلامه الصدق
الذي هو بمراحل عن اعتقادهم وايضا لا دلالة لقولهم ام به جنة على معنى ام صدق بنوع
من الوحي فلا يجوز ان يعبر به عنه فتلخص انهم ارادوا بكون كلامه خبرا حال الجنة
غير الصدق وغير الكذب وهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة فيجب ان يكون من
الخبر ما ليس بصادق ولا كاذب ليكون هذا منه بزعمهم وان كان صادقا في نفس الامر
ورد الجمهور هذا الاستدلال بان معنى ام به جنة ام لم يفتر فعبر عن عدم الافتراء بالجنة
تعبيرا عن اللازم بالملزوم لان المجنون يلزمه ان لا افتراء له لان الافتراء هو الكذب عن
عمد ولا عمد للمجنون فالاخبار حال الجنة ليس قسيما للكذب بل لما هو اخص منه
وهو الافتراء فيكون هذا حصرا للخبر الكاذب في نوعيه اعني الكذب عن عمد والكذب
لا عن عمد ولو سلم ان الافتراء بمعنى الكذب فالمعنى افتعمد الافتراء اي الكذب ام لم يتعمد
بل كذب بلا قصد لما به من الجنة قال السعد فان قلت الافتراء هو الكذب مطلقا
والتقييد خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل فالاولى في بيان معنى الاية ان يقال افترى
ام لم يفتر بل به جنة وكلام المجنون ليس بخبر لانه لا قصد له يعتد به ولا شعور
فيكون مراده حصره في كونه خبرا كاذبا او ليس بخبر فلا يثبت خبر لا يكون صادقا
ولا كاذبا قلت كفى دليلا في التقييد نقل ائمة اللغة واستعمال العرب ولا نسلم ان القصد
والشعور به خلا في خبرية الكلام فان قول المجنون او النائم او الساهي زيد قائم
كلام ليس بانشاء فيكون خبرا ضرورة انه لا واسطة بينهما وفيه بحث انتهى
قال السيد في بيان هذا البحث وذلك لان الانحصار في الانشاء والخبر انما هو فيما يكون كلاما
حقيقة وقول المجنون ليس بكلام حقيقة على زعم هذا القائل او لان الانحصار فيما
بالقصد عنده بل يجعل كلام المجنون واسطة بينهما انتهى وبحث بعض المتأخرين في الاول
بان الكلام عند ارباب المعاني ما يشتمل على لفظ المسند والمسند اليه كما يدل عليه قولهم
المشكوك والموهوم ضرب على ما صرح به السيد ولا اشكال ان خبر المجنون كذلك فلا معنى
لزعم القائل وفي الثاني بان الحصر فيهما حصر عقلي لا واسطة بينهما اذ التقسيم هكذا

اذ كان

ان كان الكلام لنسبته المدلوله خارج فخبر والا فانشاء فلا ثالث اصلا وان يعتبر اصطلاح
فلا يمتنع انتهى الثالث قال السعد المشهور فيما بين القوم ان احتمال الصدق والكذب
من خواص الخبر لا يجري في غيره من المركبات نحو التوصيفية مثل الغلام الذي لزيد
ويا زيد الفاضل ونحو ذلك مما يشتمل على نسبة وذكر بعضهم انه لا فرق بين النسبة في
المركب الاخباري وغيره الا بانه ان عبر عنها بكلام تام يسمى خبرا وتصديقا كقولنا
زيد انسان او فرس والا يسمى مركبا تقييديا وتصورا كما في قولنا يا زيد الانسان
او الفرس واياما كان فالمركب اما مطابق فيكون صادقا او غير مطابق فيكون
كاذبا فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل وفيه نظر
لوجوب علم المخاطب بالنسبة في المركب التقييدي دون الاخباري حتى قالوا
ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف فظهر الفرق
ثم الصدق والكذب كما ذكره الشيخ انما يتوجهان الى ما قصد المتكلم اثباته او نفيه
والنسبة الوصفية ليست كذلك ولو سلم فاطلاق الصدق والكذب على المركب
الغير التام مخالف لما هو المعهود في تفسير الالفاظ اعني اللغة والعرف وان اريد تحديد اصطلاح
فلا مشاحة انتهى ولبعض المتأخرين معه مناقشة سهلة فراجعها ان شئت
الرابع مدلول الخبر في النفي الحكم بانتفاء النسبة وقيل انتفاؤها وفي الاثبات الحكم
بالنسبة التي تضمنها كقيام زيد في قام زيد مثلا كما ذهب اليه الرازي لا ثبوتها في
الخارج كما ذهب اليه الشهاب القرافي اذ لو لم يكن مدلول الخبر الحكم بالنسبة بل كان
مدلوله ثبوتها لم يكن شيء من الخبر كاذبا وعدم ثابت النسبة في الخارج وهو خلاف
ما اتفق عليه العقلاء من انقسام الخبر الى صادق وكاذب واجيب بان كذب
الخبر يعني عدم ثبوت نسبته في الخارج ليس مدلولا له حتى ينافي ما جعل مدلوله
من ثبوت النسبة غاية الامر ان الخبر الكاذب تخلف فيه المدلول الذي هو ثبوت
النسبة عن الدليل الذي هو الخبر ولا بعد فيه لانه وضعي يقبل التخلف لا عقلي بحيث يمتنع تخلفه
وتنقسم الخبر الى الصادق والكاذب باعتبار وجود مدلوله معه وتخلفه عنه نعم
ما ذهب اليه الامام الرازي سالم من هذا التخلف وعليه تنقسم الخبر الى الصادق
والكاذب انما هو باعتبار ما تضمنه من النسبة فان رجوع الصدق والكذب الى الحكم
ذاتي اولي والى الخبر عرضي ثانوي وبالجملة فليس مدلول الخبر الا الصدق
واما الكذب فليس مدلولا له بل انما هو احتمال عقلي ولا نزاع من ان مورد
الصدق والكذب في الخبر النسبة التي تضمنها ليس غير كقيام زيد في زيد ابن عمرو
قائم لا بنوة زيد لعمرو لعدم قصد الاخبار بها كما قال مالك رضي الله تعالى عنه وبعض
اصحابه فيمن شهد بتوكيل فلان بن فلان فلانا شهادة بالتوكيل فقط دون نسب
الموكل وعرض على ان متعلق الشهادة خبر وان كان الراجح عند اصحابه ثبوت

الموكل
نسب الموكل منا والمتوكل اصلا بناء على نفي ثبوت التوكيل المقصود لثبوت نسب
لغيبته عن مجلس الحكم والله اعلم واما استحالة الغفلة وكتمان شيء مما امروا بتبليغه
فتعيان ما سبق من البيان على ان الكتمان ان كان عمدا فخوف الخيانة وان كان
سهوا فهم لا يجوز عليه اجماعا بل ينبهون فينتبهون على ما مر وقوله كما رووا
في موضع صفة المفعول المطلق والمحذوف وسيحمل منه هذه الامور المذكورة في استحالة
مماثلة في حكمها ودليلها ما رواه الائمة الفحول واختاره جماعة الاصول وذلك ان استحالة
الكفر عليهم قبل النبوة وبعدها متلقاة من النقل والاجماع وان استحالة الكبائر بعد
النبوة المختار ثبوتها بالسمع وان استحالة الكذب عمدا فيما طريقه البلاغ بدليل المعجزة
والاجماع سهوا او غلطا فكذلك عند الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني ومن قال بقوله من
جهة الاجماع فقط وورود الشرع بانتفاء ذلك وعصمة النبي لا من مقتضى المعجزة نفسها
عند القاضي ابي بكر الباقلاني ومن وافقه وان استحالة الكتمان بغير خارج دليلها عن دليل
استحالة الخيانة وان استحالة الغفلة والبلادة وان ظهر بادي الراي انه عقلي ففي الحقيقة
دليله سمعي فقد ظهر لك بهذا ان دليل الاستحالة في الجميع طريقه الرواية والنقل لا محض
الراي والعقل وبهذا انقضت فايدته وتمت عايدته وانه اولى من نفيه بدل
بكما زاقا ثم شرع في القسم الثالث وهو ما يجوز في حقهم عليهم الصلاة والسلام من
الامور الدنيوية وما يطرا عليهم من العوارض البشرية معطوفا على واجب في حقهم
الامانة وجايز عقلا وشرعا في حقهم اي الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين بلغ
خصوصا خاتم الانبياء والمرسلين وقدوة الخلق اجمعين كل عرض بشري ليس محرما ولا مكروها
ولا مباحا مزريا سواء كان من توابع الصحة ولا يستغني عنه عادة كالاكل والنوم
والجلوس او ما يستغني عنه كالجماع للنساء بالملك مطلقا مسلمات كن او كتابيات
او مجوسيات خلافا لابن العربي في حرمة وطي الامة الكتابية بالملك قلت وهو
فقضية تعليلهم بان النبي صلى الله عليه وسلم اشرف من ان يضع نطفته في رحم كافرة
اولانها تكره صحبته وبالنكاح ما عدا الكتابية لما مر وما عدا الامة ولو مسلمة لانها
انما تنكح لاحد امرين خوف العنت او عدم الطول والثاني منتف بالبديهة والاول
كذلك للعصمة والى هذا التفصيل اشار بقوله في حال الحل اي الجواز لا في حال حرمة
والكراهة وبتبعه انهم لا يطوفون بالنساء ما دمن صوما مشروعا ولا معتكفات ولا حايضا
ولا في حال نفاس ولا احرام ولا احتلام لانه ممتنع في حقهم عليهم الصلاة والسلام على ما ورد
ما احتلم نبي قط كما لا يخفى والحاصل انهم صلى الله عليهم وسلم من البشر وارسلوا الى البشر
فظواهرهم خالصة للبشرية يجوز عليها من الافات والتغييرات والالام والاسقام
وتجرع كاس الحمام ما يجوز على البشر وهذا كله لا نقيصة فيه لان الشيء انما يسمى
ناقصا بالاضافة الى ما هو اكمل منه من نوعه وقد كتب الله على اهل هذه الدار فيها نحيي

وفيها

والسلام
وفيها يموتون ومنها يخرجون وخلق جميع البشر بمدرجة الغير فقد مرض عليه الصلاة
والسلام واشتكى واصابه الحر والقر وادركه الجوع والعطش ولحقه الغضب والضجر وناله
الاعيا والتعب ومسه الضعف والكبر وسقط فجحش شقه وشجه الكفار وكسروا
رباعيته وسقي السم وسحر وتداوى واحتجم وتنشر وتعوذ ثم قضى نحبه فتوفي
صلى الله عليه وسلم ولحق بالرفيق الاعلى وتخلص من دار الامتحان والبلوى وهذه
سمات البشر التي لا محيص عنها واصاب غيره من الانبياء ما هو اعظم من هذه
الاصابات وابتلوا بما شق من هذه البليات فقتلوا قتلا ورموا في النار ووشروا بالمناشير
ومنهم من وقاه الله ذلك في بعض الاوقات ومنهم من عصمه الله كما عصم بعد نبينا
من الناس فلئن لم يكف نبينا ربه يد ابن قمية يوم احد ولا حجبه عن عيون عداه
عند دعوته اهل الطايف فلقد اخذ على عيون قريش عند خروجه الى غار ثور
وامسك عنه سيف غورث وحجر ابي جهل وفرس سراقة ولئن لم يقه من سحر
ابن الاعصم فلقد وقاه ما هو اعظم من سم اليهودية وهكذا ساير انبيائه مبتلى ومعافى
كما بعض الحكمة وهذه الطوارى والتغييرات المذكورة انما تختص باجسامهم
البشرية المقصود بها مقاومة البشر ومعاناة بني ادم لمشاكلة الجنس واما بواطنهم
فمنزهة غالبا عن ذلك معصومة منه متعلقة بالملا الاعلى والملايكة لاخذها عنهم
وتلقيها الوحي منهم وقد قال عليه الصلاة والسلام ان عيني تنامان ولا ينام قلبي وقال
اني لست كهيئتكم اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني وقال لست انسى ولكن انسى
ليستن بي فاخبر ان سره وباطنه وروحه بخلاف جسمه وظاهره وان الافات
التي تحل ظاهره من ضعف وجوع وسهر ونوم لا يحل منها شيء باطنه بخلاف
غيره من البشر في حكم الباطن لان غيره اذا نام استغرق النوم جسمه وقلبه وهو عليه
الصلاة والسلام في نومه حاضر القلب كما في يقظته حتى قد جاء في بعض الاثار
انه كان محروسا من الحدث في نومه لكون قلبه يقظان كما ذكرنا وكذلك غيره صلى الله
عليه وسلم اذا جاع ضعف لذلك جسمه وخارت قوته فبطلت بالكلية جملته
وهو عليه الصلاة والسلام قد اخبر انه لا يعتريه ذلك وانه بخلافهم لقوله عليه
الصلاة والسلام لست كهيئتكم اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني وكذلك اقول انه
في هذه الاحوال كلها من وصب ومرض وسحر وغضب لم يجر على باطنه
ما يخل به ولا فاض منه على لسانه وجوارحه ما لا يليق به كما يعتري غيره من البشر
فان قلت فقد جاءت الاخبار الصحيحة انه لما سحر كان يخيل اليه صلى الله عليه
وسلم انه فعل الشيء وما فعله وانه يخيل اليه انه كان ياتي النساء ولا ياتيهن وهذا
من التباس الامر على المسحور ولاختلال ادراك اللب والقلب فكيف جاز عليه مثل
هذا وهو كما ذكرت معصوم منه قلت قال القاضي هذا الحديث صحيح متفق عليه

وقد توصلت به الملاحدة الى التشكيك في الشرع وحاشاه فقد نزّه الله الشرع والنبي عما
يدخل في امره لبس وانما السحر مرض من الامراض وعارض من العلل يجوز عليه
كانواع الامراض مما لا ينكر ولا يقدح في نبوته واما انه كان يخيل اليه انه فعل الشي
ولا يفعله فليس في هذا ما يدخل عليه داخلة في شي من تبليغه او شريعته او يقدح
في صدقه لقيام الدليل والاجماع على عصمته من هذا وانما هذا فيما يجوز طروه عليه في امر
دنياه التي لم يبعث بسببها ولا فضل من اجلها وهو فيها عرضة للافات كسائر البشر
فغير بعيد ان يخيل اليه من امورها ما لا حقيقة له ثم يتجلى عنه كما كان وايضا فقد
فسر هذا الفصل الحديث الاخر من قوله حتى يخيل اليه انه ياتي اهله ولا ياتيهن اليه صح
وقد قال سفيان وهذا اشد ما يكون من السحر ولم يات في خبر منها انه نقل عنه
في ذلك قول بخلاف ما كان اخبر انه فعله ولم يفعله وانما كانت خواطر وتخييلات
وقد قيل ان المراد بالحديث انه كان يتخيل الشي انه فعله وما فعله لكنه تخييل
لا يعتقد صحته فتكون اعتقاداته كلها على السداد واقواله على الصحة قال القاضي
هذا ما وقفت عليه لائمتنا من الاجوبة عن هذا الحديث مع ما اوضحناه من معنى
كلامهم وزدناه بيانا من تلويحاتهم وكل وجه منها مقنع لكنه قد ظهر في الحديث تاويل
اجلى وابعد من مطاعن ذوي الاضاليل يستفاد من نفس الحديث وهو ان
عبد الرزاق قد روى هذا الحديث عن ابن المسيب وعروة بن الزبير وقال فيه عنهما
سحر يهود بني زريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فجعلوه في بئر حتى كاد
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ينكر بصره ثم دله الله على ما صنعوا فاستخرجه من البير
وذكر عن عطا الخراساني عن يحيى بن يعمر حبس رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
عائشة سنة فبينما هو نائم اتاه ملكان فقعد احدهما عند راسه والاخر عند رجليه
الحديث قال عبد الرزاق حبس رسول الله صلى الله عليه وسلم عن عائشة خاصة
سنة حتى انكر بصره وروى محمد بن سعد عن ابن عباس مرض رسول الله
صلى الله عليه وسلم فحبس عن النساء والطعام والشراب فهبط عليه ملكان وذكر القصة — النساء صح
فقد استبان لك من مضمون هذه الروايات ان السحر انما تسلط على ظاهره
وجوارحه لا على قلبه واعتقاده وعقله وانه انما اثر في بصره وحبسه عن وطي
نسائه وطعامه واضعف جسمه وامرضه ويكون معنى قوله يخيل اليه انه
ياتي اهله ولا ياتيهن اي يظهر له من نشاطه ومتقدم عادته القدرة على اتيان
النساء فاذا دنا منهن اصابته اخذة السحر فلم يقدر على اتيانهن كما يعتري من اخذ
واعترض ولعله لمثل هذا اشار سفيان بقوله هذا اشد ما يكون من السحر ويكون
قول عائشة في الرواية الاخرى انه ليخيل اليه انه فعل الشي وما فعله من باب ما اختل
من بصره كما ذكر في الحديث فيظن انه راى شخصا من بعض ازواجه او شاهد فعلا من

ولم يكن

ولم يكن على ما يخيل اليه لما اصابه في بصره وضعف نظره لا لشي طرا عليه في ميزه واذا
كان هكذا لم يكن فيما ذكرت اصابة السحر له وتاثيره فيه ما يدخل لبسا ولا يجد به
الملحد المعترض انسا وهكذا ابيضاض عيني يعقوب من بكائه على ولده وليس دون
عمى لا امتناعه وبلا ايوب في جسمه انما كان منها الوقوف مع الظاهر من الجسد
من غير استيلا على القلب ولا زمانة ولا استبشاع ولا تشويه للصورة ولاجل هذا
امتنع عليهم صلى الله وسلم عليهم العمى والجنون والجذام والبرص واما الاغما فالحق
انه ان نزل بهم صح ظاهر حواسهم من غير استيلا على اللب ولا القلب قال النووي
لا شك في جوازه فانه مرض والمرض يجوز عليهم بخلاف الجنون فانه نقص وفي
الصحيح اطلاق الاغما عليه صلى الله عليه وسلم في مرض موته قال ابن حجر في الجد
جواز الاغما على الانبيا كما مر لكن قيده الشيخ ابو حامد من ايمتنا بغير الطويل وجزم به
البلقيني قال السبكي وليس كاغما غيرهم لانه انما يستر حواسهم الظاهرة دون قلوبهم
لانها اذا عصمت من النوم الاخف فالاغما اولى اما الجنون فيمتنع عليهم قليله
وكثيره لانه نقص والحق السبكي به العمى قال ولم يعم نبي قط وما ذكر عن شعيب انه
كان ضريرا فلم يثبت واما يعقوب فحصلت له غشاوة وزالت انتهى وحكى الرازي
ثم جمع في يعقوب ما يوافقه فان قلت فهل ما يجوز عليهم تسلط الشيطان
عليهم كالبشر قلت اعلم ان الامة مجمعة على عصمة الانبيا صلوات الله وسلامه عليهم
اجمعين من الشيطان وكفايتهم منه فلا يسلط عليهم لا في جسمهم بانواع الاذى ولا على
خواطرهم وقلوبهم بالوسواس وقد روي فاسلم من قوله صلى الله عليه وسلم ما منكم من
احد الا وكل به قرينه من الجن وقرينه من الملائكة قالوا واياك يا رسول الله قال واياي
ولكن الله تعالى اعانني عليه فاسلم زاد غيره عن منصور فلا يامرني الا بخير وانما مضى
من الاسلام مسندا الضمير القرين وبالمضارع مسندا لضميره صلى الله عليه وسلم وصححها
بعضهم ورجحها على الاولى واذا كان هذا حكم القرين المسلط على بني ادم فكيف بمن بعد
بعيد منهم ولم يلزم صحبتهم ولا اقدر على الدنو منهم وقد جاءت الاثار بتصدي الشياطين
له في غير موطن رغبة في اطفاء نوره واماتة نفسه او ادخال شغل عليه حين يئسوا
من اغوائه فانقلبوا خاسرين كتعرضه له في صلاته فاخذه النبي صلى الله عليه وسلم
واسره واراد ربطه في سارية المسجد حتى يصبح صبيان المدينة يلعبون به فتذكر قول
اخيه سليمان وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي فتركه فرده الله
خاسيا وقد طلب عدو الله ابليس بشهاب من نار يجعله في وجهه عليه الصلاة
والسلام في الصلاة وكذا عفريت طلبه ليلة الاسرا بشعلة من نار فتعوذ بالله منهم
فردهما خاسيين ولما لم يقدر ابليس على اذاه بمباشرته تسبب بالتوسط
الى عداة قريش في الايتمار بقتله صلى الله عليه وسلم وتصور في صورة الشيخ النجدي

الناصح لهم ومرة اخرى في غزوة بدر تصور في صورة سراقة بن مالك على ما اشار اليه تعالى
بقوله واذ زين لهم الشيطان اعمالهم الاية ومرة اخرى انذرهم بشأنه عند بيعة العقبة
وهو الذي سماه صلى الله عليه وسلم بازب العقبة وكل هذا رده الله فيه ضره وخيبه
بعصمة نبيه ورحمته وقد قال عليه الصلاة والسلام ان عيسى عليه الصلاة والسلام قد
كفي من لمسه لما ليطعن بيده في خاصرته حين ولد فطعن في الحجاب وان
النبي صلى الله عليه وسلم في مرضه ذلك واعتذر له اهله بقولهم خشينا ان يكون
بك ذات الجنب فقال انها من الشيطان ولم يكن الله ليسلطه علي فان قلت فما
معنى قوله تعالى واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم قلت
جعله بعض المفسرين مرتبطا بقوله واعرض عن الجاهلين والمعنى واما
يستخفنك غضب يحملك على ترك الاعراض عنهم فاستعذ بالله وقيل النزغ هنا
بمعنى الفساد كما قال من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقيل النزغ هنا
بمعنى التحريك اي واما يحركنك الشيطان فالنزغ ادنى الوسوسة فامر الله تعالى انه
متى تحرك عليه غضب على عدوه او رام الشيطان من اغرائه به وخواطر ادنى وساوسه
ما لم يجعل له سبيل اليه ان يستعيذ منه فيكفى امره ويكون سبب تمام عصمته اذ لم يسلط
عليه باكثر من التعرض له ولم يجعل له قدرة عليه فان قلت فهل يجوز ان يتصور
الشيطان للانبياء بصورة الملك للتلبيس عليهم كما يجوز ذلك على البشر قلت لا يجوز
ذلك للنبي ولا الرسالة ولانتفى الثقة بها فان قلت ما الدليل على امتناعه قلت
قال القاضي الامتناع في ذلك على وجه لم العجز فلا يشكك النبي ان ما ياتيه من الله الملك
ورسوله حقيقة اما بعلم ضروري يخلقه الله له او ببرهان يظهره لديه لتتم كلمات ربك
صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته فان قلت فما معنى قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك
من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان
الاية قلت للناس في بيانها اقاويل منها الغث والسمين واولى ما قيل فيها
وعليه الجمهور من المفسرين ان التمني هنا بمعنى التلاوة والقاء الشيطان فيها
اشغاله بالخواطر واذكار من امور الدنيا حتى يدخل عليه الوهم والنسيان
فيما تلاه او يدخل غير ذلك على افهام السامعين من التحريف وسوء التاويل ما يزيله
الله وينسخه ويكشف لبسه ويحكم اياته وقد قدمنا القول فيه فان قلت
الم تذهب شرذمة الى تسلط الشيطان على نبي كسليمان وغلبته عليه قلت
هو قول باطل بالغ السمرقندي في انكاره جازما بانه لا يصح وقد مر ما يتعلق
بتاويل الاية فان قلت الم يقل الله تعالى عن ايوب اني مسني الشيطان
بنصب وعذاب قلت قال ابو محمد مكي لا يجوز لاحد ان ياخذ بظاهرها انه
مسا ولان الشيطان هو الذي امرضه والقى الضر في بدنه اذ لا يكون ذلك الا بفعل
تعالى

تعالى وامره ليبتلي انبياءه ويثيبهم على ما مر وانما اسند ما ذكر اليه لانه وسوس الى اهله
حتى رفضوه واخرجوه فكان سببا في الجملة لذلك الابتلاء العظيم واياك وكتب التاريخ
فانها بدرجته سبيل الجحيم فان قلت فقد قال تعالى حكاية عن يوشع وما انسانيه
الا الشيطان وعن يوسف فانساه الشيطان ذكر ربه وعن ادم فازلهما الشيطان
عنها فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما الاية فوسوس اليه الشيطان قال يا ادم
هل ادلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى وقد قال نبينا صلى الله عليه وسلم حين نام
عن الصلاة يوم الوادي ان هذا واد به شيطان وقول موسى عليه الصلاة
والسلام في وكزته هذا من عمل الشيطان قلت هذا امر احسن ما يحتاج الى
البيان ونحن نتكلم عليه بعون الرحيم الرحمن فنقول اما قول يوشع وما
انسانيه الا الشيطان فما لا يلزمنا الجواب عنه اذ لم يثبت له في ذلك الوقت
نبوة مع موسى اذ كان فتى من فتيانه وتابعا من اتباعه على ما يشهد
به قوله تعالى واذ قال موسى لفتاه والمروي انه هو نبي بعد موت موسى
وقيل قبيل موته قلت ما هذا الكلام على ما ورد وشتى في كلام العرب في وصفهم
كل قبيح من قول او فعل او شخص بالشيطان او فعله او قوله كما في قوله
تعالى طلعها كانه رءوس الشياطين وفي الحديث في دفع المار بين يدي المصلي
فان ابى فليقاتله فانما هو شيطان واما قصة يوسف فقد ذكر جمع انها كانت قبل
نبوته وعليه فلا اشكال ولو سلم انها بعدها فللمفسرين في ضمير انساه وربه
قولان احدهما وهو الحق انه لاحد صاحبي السجن والمراد بالذكر التذكر اي فانسى
الشيطان احد صاحبي السجن ان يذكر لملكه شان يوسف عليه الصلاة والسلام
ولو سلم ان الضمير ليوسف عليه الصلاة والسلام كما هو القول الاخر وان الاية
في ذاته واية يوشع على ظاهرهما فمعناه ان يكون مثل هذا الفعل من الشيطان ليس
تسلطا على يوسف ويوشع بوساوس ونزغ وانما هو شغل خواطرهما بامور اخر
وتذكيرهما من امورهما ما ينسيهما ما نسيا واما قصة ادم فقد مر انه انما اكل من
الشجرة ناسيا ولانه عن المنهي عنه الاكل منها مع تمام ما يتعلق بالاحتجاج على انه
انما يلزمها ما ذهب اليه جمع من المحققين تعلقت بظاهره ثم اجتباه ربه فتاب
عليه وهدى على انه ذهب بعض العلماء الى انه انما وسوس لحواء وهي حملت
ادم على الاكل من الشجرة وعليه ايضا فلا اشكال ولانا نقول فازلهما فوسوس لهما
الشيطان فوسوس اليه الشيطان لامكان الجمع بالمباشرة لحواء وبالواسطة
لادم على ان الوسوسة التي لا تسلط الشيطان بها عليهم انما هي ما كان شرا ومعصية
ولم يقع منه الا قوله هل ادلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى وقوله ما نهاكما ربكما عن
هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين ومقاسمته اياهما بقوله اني لكما

وصحبه

لمن انه صحب مع ان ويلا او النساب للمنعى او نقيب الشحنة وليس في هذا اثر البته فان قلت كيف يتصور دخول ابليس الجنة بعد قوله تعالى له اخرج منها فانك رجيم قلت اجيب بانه انما منع من الدخول على جهة التكرمة كما كان يدخل مع الملائكة ولم يمنع ان يدخل مطلقا وبانه لم يدخل وانما قام عند الباب فناداهما وبانه لم يدخل على صورته وانما تمثل بصورة دابة فدخل ولم تعرفه الخزنة وبانه دخل في فم الحية حتى دخلت به وبانه انما ارسل بعض اتباعه لهما واما قوله صلى الله عليه وسلم ان هذا واد به شيطان فليس فيه ذكر تسلطه عليه ولا انه وسوس له وظاهره غير معول عليه ان اشعر بذلك لقوله صلى الله عليه وسلم في رواية اخرى ان الشيطان اتى بلالا فلم يزل يهدئه كما يهدأ الصبي حتى نام فقد بين صلى الله عليه وسلم في هذه الرواية ان تسلط الشيطان في ذلك الوادي انما كان على بلال الموكل بكلاءة الفجر قال القاضي وانما نحتاج لهذا ان جعلنا قوله ان هذا واد به شيطان تنبيها على سبب النوم عن الصلاة واما ان جعلناه تنبيها على سبب الرحيل عن الوادي وعلة لترك الصلاة به كما هو مساق حديث زيد بن اسلم فلا اشكال فان قلت فقد تقرر ان النوم لا يتسلط على القلوب الانبياء كما من قوله عليه الصلاة والسلام تنام عيناي ولا ينام قلبي فكيف طلعت الشمس عليهم بغير صلاة وما ايقظهم الا حر الشمس او تكبير عمر قلت طلوع الشمس ليس من مدركات القلب وانما هو من مدركات البصر الذي هو احد الحواس الظاهرة التي استولى عليها النوم والله اعلم واما قول موسى عليه الصلاة والسلام هذا من عمل الشيطان فجوابه انه كان قبل نبوته كما يشهد به القران ولو سلمنا العصمة قبلها ايضا قلنا ان نقول انه من اضافة العرب كل قبيح الى الشيطان كما هو بيانه لا نقول صنع العرب مناظر عن ذلك نكتفي بما عليه والمتاخر هو الذي يجي على طريق المتقدم لا العكس لانا نقول مراد الائمة بذلك ان صنع العرب عربي جار على الوضع الاصلي حتى ان من تقدمهم منهج على ما يوافقه ولم يخرج عنه قلنا فان قلت هذه احوال الانبياء في انفسهم فما احوالهم في الامور الدنيوية التي لا ترجع الى ديانة ولا الى تشريع ولا الى نقل ولا الى تعليم قلت هذا بحث طويل الذيل عظيم النيل نضبطه بثلاثة ابحاث للبحث الاول في اعتقاداتهم الراجعة الى الامور الدنيوية فنقول اعلم ان اعتقاداتهم عليهم الصلاة والسلام في الامور الدنيوية الغالب الكثير اصابتها وموافقتها لما هو الصواب ويجوز على وجه الندور والقلة ان يذهب عليهم بعض امورها مما لم يهتدوا اليه الا بنظر لمغالبة الدنيا وجعلهم همهم دينه وشغله واما بظهر منهم الحكم عليه بشيء ويظهر خلافه او يكونوا منه على شك او ظن بخلاف امور الشرع فقد قدم النبي

صلى الله عليه وسلم

صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يؤبرون النخل فقال ما تصنعون قالوا ما كنا نصنعه فقال لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرا فتركوه فنقصت او نفضت الثمرة فذكروا له ذلك فقال انما انا بشر اذا امرتكم بشيء من دينكم فخذوا به واذا امرتكم بشيء من رايي فانما انا بشر انتم اعلم بامر دنياكم وفي رواية انما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن وفي تتمة الحديث انما انا بشر فما حدثتكم عن الله فهو حق وما قلت فيه من قبل نفسي فانما انا بشر اخطئ واصيب وقد رجع في غزوة بدر لراي الحباب ابن المنذر حيث قال له اهذا منزل انزلكه الله ليس لنا ان نتقدمه ام هو الراي والحرب والمكيدة فقال لا بل هو الراي والحرب والمكيدة فقال الحباب انه ليس بمنزل انهض حتى تاتي ادنى ماء من القوم فننزله ثم نغور ما وراءه من القلب فنشرب ولا يشربون فقال اشرت بالراي وفعل ما قاله وهو محمل قوله تعالى وشاورهم في الامر واراد مصالحة الاحزاب على ثلث ثمر المدينة واستشار الانصار فلما اخبروه برايهم رجع عنه فمثل هذا واشباهه من امور الدنيا التي لا مدخل فيها لعلم ديانة ولا اعتقادها ولا تعليمها يجوز عليه فيه ما ذكرنا اذ ليس فيه نقيصة ولا محطة وانما هي امور اعتيادية يعرفها من جربها وجعلها همه وشغل نفسه بها والنبي مشحون القلب بمعرفة الربوبية ملآن الجوانح بعلوم الشريعة مقيد البال بمصالح الامة الدينية والجملة لا يكثر منهم ذلك بحيث يؤذن بالبله والغفلة لما عرف وجوب فطانتهم صلى الله وسلم عليهم اجمعين وقد تواتر النقل عنه عليه الصلاة والسلام بمعرفته من امور الدنيا ودقائق مصالحها وسياسة فرق اهلها ما هو معجز للبشر الكاملين والجهابذة الحاذقين من هذا النمط ما يعتقدونه في احكام البشر الجارية على ايديهم وقضاياهم ومعرفة المحق من المبطل وعلم المفسد من المصلح على ما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم انما انا بشر وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت له من حق اخيه بشيء فلا ياخذ منه شيئا فانما اقطع له قطعة من النار فيجوز في احكامهم عليهم الصلاة والسلام وقضاياهم ان تجري على الظاهر وموجب غلبات الظن بشهادة الشاهد ويمين الحالف ومراعاة الاشبه ومعرفة العفاص والوكاء مع مقتضى حكمة الله تعالى في ذلك فانه لو شاء لاطلعهم على سرائر عباده ومخبآت ضمائر امته فتولوا الحكم بينهم بمجرد يقينهم وعلمهم دون حاجة الى اعتراف او بينة او يمين او شبهة ولكن لما امر الله الامم باتباعهم والاقتداء بهم في احوالهم وكان اطلاعهم على علم الغيب في كل نازلة مما لا تشتمل به حكمتهم الحكمة الالهية اقتضت الحكمة الالهية تقييد احكامهم بالظاهر والله يتولى السرائر لينتظم بذلك قانون الشرائع والاحكام وتيسير الحكام بعدهم

قوله ... لعلمهم ... الانبياء

فضل التشاجر والخصام عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول
فيعلمه منه ما شاء وسيأتي شرح هذا ولا يقدح هذا في نبوتهم ولا ينقص شيئا من عرى
عصمتهم البحث الثاني في اقوالهم الدنيوية من اخبارهم عن احوالهم واحوال
غيرهم فنقول قد علمت ما سر انطباع الخلق في اقوالهم التي طريقها الخبر المحض
ولا يدخلها الصدق والكذب مطلقا في العمد والسهو والصحة والمرض والرضى
والغضب واما المعاريض الموهم ظاهرها خلاف باطنها فجائز ورودها منهم
في الامور الدنيوية لا سيما لقصد المصلحة كتوريته صلى الله عليه وسلم عن وجه
مغازيه لئلا يأخذ العدو حذره وكما روي من ممازحته صلى الله عليه وسلم ودعابته
لبسط امته وتطييب قلوبهم وتأكيد محبتهم ومسرة نفوسهم وازالة غضبهم
كما في قوله لمن استحمله لاحملنك على ابن الناقة وللمرأة التي سألته عن زوجها
اهو الذي بعينه بياض فهي صدق اذ كل جمل ابن ناقة وكل انسان بعينه
بياض وقد صح عنه اني لا امزح ولا اقول الا حقا واما ما ليس طريقه الخبر من
الاقوال والمعاريض ما صورته صورة الامر والنهي في الامور الدنيوية
فلا يجوز عليهم صلى الله وسلم عليهم ان يامروا احدا بشيء او ينهوه عنه وهم
يبطنون خلافه فقد قال عليه الصلاة والسلام ما كان لنبي ان تكون له خائنة
الاعين فان قلت فما محمل قوله تعالى في قصة زيد واذ تقول للذي انعم الله
عليه وانعمت عليه امسك عليك زوجك الآية بعد وجوب تنزيهه صلى الله
عليه وسلم عن هذا الظاهر وانه لا يصح منه ولا يجوز عليه ان يامر زيدا
بامساكها وهو يحب تطليقه اياها كما ذهب اليه جماعة من المفسرين ولا يعول
عن هذا القانون فاعلم ان اصح محامله ما نقله من يعول عليه في التفسير
عن علي بن حسين ان الله تعالى كان اعلم نبيه ان زينب ستكون من
ازواجه فلما شكاها اليه زيد قال له امسك عليك زوجك واتق الله واخفى منه
في نفسه ما اعلمه الله به من انه سيتزوجها مما الله مبديه ومظهره بتمام
التزويج وطلاق زيد لها ونحوه عن الزهري ولم يبد الله من امره الا زواجه
اياها فان قلت ففي حديث قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم رآها فاعجبته
فاحب طلاق زيد لها قلت قال الطبري ما كان الله ليؤثم نبيه فيما احل له
كما لم يؤثم الذين خلوا من قبله من الانبياء فيما احل لهم ما كان على النبي من حرج
فيما فرض الله له سنة الله في الذين خلوا من قبل الآية ولو كان على ظاهر
ما روي في حديث قتادة لكان فيه اعظم الحرج وما لا يليق به من مد عينيه
لما نهي عنه من زهرة الحياة الدنيا ولكان نفس الحسد المذموم الذي لا يرضاه
ولا يتسم به الاتقياء فكيف سيد الانبياء وقال القشيري هذا اقدام عظيم من قائله

دقلة مم

وقلة معرفة بحق النبي صلى الله عليه وسلم وبفضله وكيف يقال رآها فاعجبته وهي ابنة
عمته ولم يزل يراها منذ ولدت ولا كان النساء يحتجبن منه عليه الصلاة والسلام
وهو الذي زوجها لزيد وانما جعل الله طلاق زيد لها وتزويج النبي صلى الله عليه وسلم
اياها تبيانا لازالة حرمة التبني وابطال سنته كما قال تعالى ما كان محمد ابا احد من
رجالكم وكما قال لكي لا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا
ونحوه لابن فورك فان قلت فما محمل حديث قتادة ان صح قلت يحمل ان
يكون رآها فجاءة واستحسنها طبعا من غير قصد ومثل هذا لا نكير فيه لما طبع
عليه ابن آدم من استحسانه للصور الحسنة ونظرة الفجاءة معفو عنها وحينئذ
فان قلت فما فائدة امره عليه الصلاة والسلام لزيد بامساكها قلت تجويز انه
ناظر زمان كونها من زوجاته عليه الصلاة والسلام ودفع شهوته ورده
نفسه عن هواها فان قلت فما معنى الخشية على ما قررت اولا واخرا اذ لم
يكن ما يخاف من عواقبه قلت ليس معنى الخشية هنا الخوف وانما المحتمل
ولكن معناها الاستحيا فانه صلى الله عليه وسلم استحيى منهم ان يقولوا تزوج زوجة
ابنه وتوقى ارجاف المنافقين واليهود وتشغيبهم على المسلمين بقولهم تزوج
زوجة ابنه بعد نهيه عن نكاح حلائل الابناء فعتبه الله تعالى على هذا الاستحياء
ونزهه عن الالتفات الى قولهم فيما احل له كما عتبه على مراعاة رضى ازواجه
بقوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك الآية فكذلك قوله هنا وتخشى الناس
والله احق ان تخشاه وهذا هو محمل ما روي عن الحسن وعائشة من قولهم لو كتم
رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا لكتم هذه الآية اي لما فيها من عتبه وابداء ما اخفاه
ومن توابع هذا البحث ان الغضب لا يستفزهم في مجاوزة حد من حدود
الله تعالى او تساهل فيه ولا في شتم ولا لعن فان صدر شيء من ذلك جار على
انهم رأوا ان ذلك في محله ومقابلا لمن شتم فمقصوده بذلك وعلى هذا الاصل تخرج
احاديث كثيرة البحث الثالث في افعالهم الدنيوية صلى الله وسلم عليهم
اجمعين فنقول حكم توقيهم عليهم الصلاة والسلام المعاصي والمكروهات منها
ما قدمناه وحكم سهوهم وغلطهم في بعضها ما ذكرناه ولم يكن ذلك بقادح في النبوة
اذ لا يقع الا على غاية من الندرة وعامة افعالهم نصبها على السداد والصواب بل
اكثرها جارية مجرى العبادات والقرب اذ كان الرئيس الاعظم والحبيب الاكرم
لا يأخذ منها لنفسه الا بقدر ضرورته وما يقيم رمق جسمه وفيه مصلحة
ذاته واما مداراة الناس واستئلافهم وجمعهم على الهدى فهو مع كونه مشروعا
من سعة الصدر وفسحة العقل وكمال الانسانية واما اذنه لعائشة باشتراء
بريرة مع اشتراط مواليها الولاء لهم ثم انه قام خطيبا وابطل شرطهم مع ان سادتها

اشترطي

لولا اشتراطهم الولاء باعوها فليس فيه غش ولا خديعة لان الرواية هكذا
لهم الولاء فتحمل هذه الرواية عن ثابته في اكثر طرق الحديث مع ان الثانية هي
ممكنة ان دليل لان اللام تاتي بمعنى على كما في قوله تعالى ويخرون للاذقان
يبكون وعلى هذا فلهم هنا بمعنى عليهم مثل قوله تعالى لهم اللعنة وقوله تعالى
وان اسأتم فلها فالمعنى اشترطي عليهم الولاء لك ويكون كلام النبي صلى الله عليه
وسلم ردعه وابطاله انما هو لما سلف لهم من اشتراط الولاء لانفسهم مع صدور
العتق عن غيرهم والولاء انما يكون لمن اعتق كما صح عنه صلى الله عليه وسلم انما الولاء
لمن اعتق ووجه ثالث وهو ان قوله عليه الصلاة والسلام اشترطي لهم الولاء
ليس على معنى الامر بل على معنى التسوية والاعلام بان شرطه لهم لا ينفعهم بعد
بيانه صلى الله عليه وسلم لهم ولغيرهم قبل ذلك ان الولاء لمن اعتق فكانه قال
اشترطي او لا تشترطي فانه شرط غير نافع على حد قوله تعالى اصبروا او لا تصبروا
والى هذا ذهب الداودي وغيره وتوبيخه صلى الله عليه وسلم لهم في وعظه وقوله
ما بال رجال يشترطون شروطا ليست في كتاب الله دليل لما تقدم عليهم بذلك
ووجه رابع وهو ان معنى قوله صلى الله عليه وسلم اشترطي لهم الولاء اي
اظهري لهم حكمه وبيني عندهم سنته وهو ان الولاء انما هو لمن اعتق ثم قام صلى
الله عليه وسلم بعد ذلك مبينا لهم وموبخا لهم على مخالفتهم ما تقدم له بيانه فان قيل
فما تاويل فعل يوسف عليه الصلاة والسلام باخيه اذ جعل السقاية في رحله واخذه
باسم سرقتها وما جرى على اخوته في ذلك وقوله انكم لسارقون ولم يسرقوا
قلت قال القاضي الا انه يدل على ان فعل يوسف عليه الصلاة والسلام كان عن امر
من الله لقوله تعالى كذلك كدنا ليوسف ما كان ليأخذ اخاه في دين الملك
الا ان يشاء الله الاية واذا كان كذلك فلا اعتراض كائنا ما كان اذ لا يسأل تعالى عما
يفعل وهم يسألون وايضا فان يوسف كان اعلم اخاه باني انا اخوك فلا تبتئس
فكانت تابعه بعد ذلك وسائر لجلب المصالح ودفع المضار واما قوله ايتها
العير انكم لسارقون فليس من قول يوسف حتى يلزم عنه جواب على انه يمكن
ان قائله قال على ظاهر الحال ولو سلم انه قاله بعلم يوسف عليه الصلاة والسلام
فلعل وجهه اقرار يوسف عليه الصلاة والسلام له بما فعلوه قبل بيوسف من القائهم
اياه في غيابة الجب وبيعهم له وهو ثقيل ولا يذهب عليك انه لا يجوز ان تقول
الانبياء ما لم يثبت انهم قالوه حتى يطلب الخلاص منه ولا يلزم الاعتذار عن
غيرهم فان قلت فما تاويل قوله صلى الله عليه وسلم في عيينة بن حصن لعائشة
وقد اراد الدخول عليه بئس اخو العشيرة فلما دخل عليه الان له القول وضحك
معه فلما سالته عليه الصلاة والسلام عن ذلك قال ان من شر الناس من اتقاه

الناس لشره

الخامس د العقود



الناس لشره وكيف جاز له عليه الصلاة والسلام ان يظهر خلاف ما يبطن ويقول
في خلفه مثل ذلك القول وهو غيبة قلت اجيب بان فعله عليه الصلاة
والسلام ذلك كان استئلافا لمثله وتطييبا لنفسه ليتمكن ايمانه ويدخل في الاسلام بسببه
اتباعه ومن كان على شاكلته وحينئذ فقد ضبط هذا الفعل حد مداراة الدنيا
الى السياسة الدينية واما قوله بئس اخو العشيرة فليس بغيبة بل هو تعريف
ما علمه منه لمن لم يعلم ليحذر حاله ويحترز منه ولا يوثق بجانبه كل الثقة لا سيما
وقد كان عيينة بن حصن مطاعا في قومه محببا اليهم ومثل هذا اذا كان لدفع
مضرة لم يكن غيبة بل كان جائزا بل واجبا في بعض الاحيان كما جرت به عادة
المحدثين من تجريح الرواة والمزكين في تزكية الشهود فان قلت فما الحكمة
في اجراء الامراض وشدتها عليهم صلى الله وسلم عليهم وما الوجه فيما ابتلاهم
الله تعالى وامتحنهم به كايوب ويعقوب ودانيال ويحيى وزكريا وعيسى
وابراهيم ويوسف مع كونهم خيرته من خلقه واحباءه واصفياءه قلت يجب
عليك ايها الاخ في الله تعالى ان تعلم ان افعال الله كلها عدل وكلماته جميعها
صدق لا مبدل لكلماته وانه تعالى لا يسأل عما يفعل فله ان يبتلي عباده بما شاء
وكيف شاء لينظر كيف تعملون وايكم احسن عملا وليعلم الذين امنوا منكم ويعلم
الصابرين ونعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو اخباركم فامتحانه اياهم
بضروب المحن زيادة في مكانتهم ورفعة في درجاتهم واسباب لاستخراج
حالات الصبر والرضى والشكر والتسليم والتوكل والتفويض والدعاء والتضرع
منهم وتاكيد لبصائرهم في رحمة الممتحنين والشفقة على المبتلين وتنبيه لغيرهم
ممن نزل به مثل ما امتحنوا به وليقتدي بهم فيهتدوا ولاقتداء محو لهنات فرطت
منهم او غفلات سلفت لهم ليلقوا الله تعالى طيبين مهذبين وليكون اجرهم
اكمل وثوابهم اوفر واجزل ولو لم يكن من فوائد الابتلاء والامتحان الا انه يترتب
على فعل الرئيس الاعظم والمتبوع المقدم والحبيب الاكرم من معرفة احكام السهو
في الصلاة واحكام الصلاة في الخوف والمسايفة واحكام الصلاة في المرض واحكام
الاكل والشرب والجماع واللبس ونقل كل واحدة من نسائه الكثيرات ما عساه
يغفل عنه الاخرى من احكام الحيض والمناسب لكان غاية المطلوب ونهاية
المرغوب كيف ومن اجل فوائد الامتحانات بيان انهم بشر مخلوقون لا يملكون
لانفسهم ضرا ولا نفعا ولا موتا ولا حياة ولا نشورا وخوفا ان يتعدى بهم فيهم حين
ظهرت على ايديهم خوارق العادات بفعل فاطر الارض والسموات الى الحكم
والالوهية كما وقع في تلك الورطة النصارى وكفار العرب حتى استعظموا اكله
الطعام ومشيه في الاسواق وانها رضية الدنيا عند الله تعالى حبيب لم يرضها

دار خلود لاحبابه واصفيائه ولم يرض لهم فيها ببسيطة العيش وصحة الجسم وداءمة
السرور كيف وهي ملعونة ملعون ما فيها الا ذكر الله وما والاه ولو كانت تزن عند الله
جناح بعوضة ما سقى كافرا منها جرعة ماء مع كونها جيفة قذرة وارشاد العاقل
الى انه ينبغي له ان لا يتعلق منها الا ببلغة مسافر اعجله الرحيل وغشاه العدو
وغاب عنه الخليل فان قلت فهل ما يجوز عليه صلى الله عليه وسلم السهو
والنسيان في الاعمال قلت اعلم ان ما يجوز عليه الصلاة والسلام على نوعين ما طريقه
البلاغ وتقرير الشرع وتعلق الاحكام وتعليم الامة بالفعل واخذهم باتباعهم فيه
وما هو خارج عن هذا مما يختص بنفسه عليه الصلاة والسلام فاما الاول فحكم السهو
فيه والنسيان عند جماعة من العلماء حكم السهو والنسيان في الاقوال وقد تقدم
الاتفاق على امتناعه فيها في حقه عليه الصلاة والسلام وان عصمتهم من جوازه
عليهم فيها واجبة فكذلك الافعال وعلى هذا الراي لا يجوز طرو المخالفة فيها لا عمدا ولا
سهوا لانها بمعنى القول من جهة التبليغ والاداء وطرو هذه المخالفة عليها يوجب
التشكيك ويثير المطاعن واعتذروا عن احاديث السهو الصحيحة منها ثلاثة
احاديث احدها حديث ذي اليدين الوارد في سلامه عليه الصلاة والسلام
من اثنتين وثانيها حديث ابن بحينة الوارد في قيامه عليه الصلاة والسلام
من اثنتين وثالثها حديث ابن مسعود الوارد في صلاته صلى الله عليه وسلم الظهر
خمسا انها دالة بحسب الظاهر على وقوع السهو في الفعل البلاغي بان ذلك
الفعل صورته صورة فعل الساهي ظاهرا وليس هو في نفس الامر الا عمدا تعمدا
ليبين احكام السهو ويبينها والى هذا القول مال الاستاذ ابو اسحاق وابو المظفر
السمعاني ورُدَّ اعتذارهم المذكور بانه ملزوم للتناقض اذ يلزم عليه ان يكون
متعمدا ساهيا في حالة واحدة ولا حجة في قولهم انه عليه الصلاة والسلام امر بتعمد
صورة النسيان طلبا للاستنان لقوله عليه الصلاة والسلام اني لا انسى او
انسى لاسن حيث اثبت احد الوصفين المشعر بنفي نقيضه من التعمد
والقصد ويرده ايضا قوله عليه الصلاة والسلام انما انا بشر مثلكم انسى كما تنسون
فان تمسكوا بالرواية الاخرى اني لا انسى ولكن انسى لاسن رد تمسكهم بمنع
ان يكون في هذه الرواية نفي حكم النسيان بالجملة فلعله انما اراد نفي الحالة
والتلفظ به واستقالة كراهية للتنبيه على ما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم
بئس ما لاحدكم ان يقول نسيت اية كذا ولكنه نُسّي فان قلت فما الوجه في
هذا نهيه عن اضافة النسيان اليه ولم ينه عن اضافة السهو اليه صلى الله
عليه وسلم قلت مر جوابه عند قول الناظم ومدحهم او انه اراد بالنسيان المنفي
نفي الغفلة وقلة الاهتمام بامر الصلاة عن قلبه فلا ينافي انه شغل بها عنها وسها

قوله بان الحكم متعلق بالعمد ردا وما بينهما اعتراض للايضاح مؤلفه

بعضها

بعضها ببعضها من باب الشغل بطاعة عن طاعة كما ترك يوم الخندق الظهر
والعصر والمغرب والعشاء حتى خرج وقت الجميع اشتغالا بمقاومة العدو ففعلها
اشتغالا بطاعة عن اخرى والذي ذهب اليه الاكثر من الفقهاء والمتكلمين والجم
الجم من الاصوليين ان المخالفة في الافعال البلاغية والاحكام الشرعية سهوا
وعن غير قصد منه عليه الصلاة والسلام جائزة عليهم كما تقرر من احاديث السهو
في الصلاة فان قلت فما الفرق بين الافعال البلاغية والاقوال البلاغية قلت فرق
الائمة بينهما بقيام المعجزة على الصدق في القول البلاغي ومخالفته ولو سهوا تنافيه
بخلاف الفعل البلاغي اذ لم تقم المعجزة على وجوب موافقته له في نفس الامر وان
كان في حكم القول بحسب البيان فالمخالفة فيه سهوا لا تنافيها ولا تقدح في
النبوة بل غلطات الفعل وخطرات القلب من سمات البشر على ما يرشد اليه
قوله صلى الله عليه وسلم انما انا بشر انسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني
نعم حالة النسيان والسهو هنا في حقه عليه الصلاة والسلام ربما كانت
سبب افادة علم وتقرير شرع كما قال عليه الصلاة والسلام اني لا انسى او انسى لاسن
بل قد روى لست انسى ولكن انسى لاسن فتكون هذه الحالة زيادة له في التبليغ
وتماما عليه وعلينا في النعمة بعيدة عن سمات النقص ومداحض الطعن فان
القائلين بتجويز ذلك عليهم صلى الله عليه وسلم يشترطون ان الرسل لا تقر على السهو
والغلط بل ينبهون عليه ويعرفون حكمه بالفور على قول بعضهم وهو الصحيح وقبل
انقراضهم على قول اخرين واما الثاني وهو ما ليس طريقه البلاغ ولا بيان الاحكام من
افعاله عليه الصلاة والسلام وكذا ما يختص به من امور دينه واذكار قلبه مما لم
يفعله ليتبع فيه فالاكثر من طبقات علماء الامة على جواز السهو والغلط عليه
صلى الله عليه وسلم فيها ولحوق الفترات والغفلات بقلبه فيها وذلك بما كلفه
من مقاساة الخلق وسياسات الامم ومعاناة الاهل وملاحظة الاعداء لكن
لا على سبيل الدوام ولا على جهة كثرة التكرار ولا استمرار بل على سبيل الندور والقلة
كما هو محمل قوله عليه الصلاة والسلام انه ليغان على قلبي فاستغفر الله وليس في
هذا حط من رتبتهم ولا ما يناقض مقتضى معجزتهم هذا وقد ذهبت جماعة
من المتصوفة واصحاب علم القلوب والمقامات الى امتناع طرو السهو والنسيان
والغفلات والفترات على قلوب اولئك الكرام السادات في جميع الاوقات والحالات
وتاولوا ما ورد بغير ما مر فالمحصل امتناع السهو والنسيان عليهم سلام الله عليهم
في الاخبار جملة وفي الاقوال الدينية قطعا وجوازه بل وقوعه في الافعال الدينية
والحري بغيرها على ما مر بيانه مستوفى فان قلت ما وجه نهيه عليه الصلاة
والسلام عن القول نسيت بقوله عليه الصلاة والسلام بئس ما لاحدكم ان يقول

نقيضه

نسيت ابه كذا وكيف يقول انسيتها مع قوله صلى الله عليه وسلم انما انا بشر انسى
كما تنسون فاذا نسيت فذكروني قلت لا تدافع بين هاتين الروايتين اما الاولى
فنفيه عن اضافته نسيان الاية اليه عليه الصلاة والسلام محمول على ما نسخ
لفظه من القران ان الغفلة في هذا لم تكن منه صلى الله عليه وسلم وانما الله تعالى
اضطره اليها ليمحو ما يشاء ويثبت واما النسيان اليه محمول على ما كان من
قبله من الغفلات والغزات اذ يصح ان يقال فيه نسي وانسي واما الاول
النهي محمول على طريق الاستحباب ومراعاة الادب من نسبة الافعال واضافتها
الى خالقها ورواية اسناد النسيان اليه محموله على طريق الجواز لنسيان الكتاب
العبد فان قلت فهل يجوز عليهم صلى الله وسلم عليهم نسيان ما امروا بتبليغه
من قول او فعل قلت اما نسيان ما امروا بتبليغه من الاقوال جمله ما لم يرد
الله نسخه قبل تبليغه فممتنع واما نسيان ما لا يخبر منه قطا ولا يختلط حكما ولا يدخل
خللا في الخبر قبله ثم يتذكره في ابتداء ويستحيل دوام نسيانه له لحفظ الله كتابه وتكليفه
صلى الله عليه وسلم بلاغه واما نسيانهم بعد تبليغه واستحالته على وجه الغفلة
والسهو بعضه من الايات وغيرها فجائز اذ قد بلغوه ووصلوه الى عباده ثم يجوز
ان يتذكرها ذلك بتذكير الله اياهم فلا واسطه واي يتذكره من امتهم الا ما قضى الله
بنسخه ومحوه من القلوب وترك استذكاره فيجوز ان ينساه النبي عليه الصلاه
والسلام جملة خاتمة ونسال الله حسن الخاتمه قد علمت اصلحك الله واصلح لك
واصلح بك ما قررناه انهم عليهم الصلاة والسلام عن الجهل بالله تعالى وصفاته وعن كونهم معصومون ع
على حالة تنافي علمهم بشيء من ذلك كله بعد النبوة عقلا واجماعا وقبلها سمعا ونقلا
وعن جهلهم بشيء مما قرروه من امور الشرع واداوه عن ربهم منذ نبأهم الله
وارسلهم قصدا او غير قصد وان استحالة ذلك عليهم شرعا واجماعا ونظرا وبرهانا وانهم
منزهون عن ذلك قبل النبوة قطعا وانهم منزهون عن الكبائر اجماعا وعن الصغائر
تحقيقا وعن دوام السهو والغفلة واستمرار الغلط والنسيان عليهم صلى الله وسلم
عليهم فيما شرعوه للانام وانهم معصومون في كل حالاتهم من رضى وغضب وجد ومزح
فيجب عليك ان تتلقاه باليمين وتشد عليه يد الضنين واياك ان تميل الى
ما عليه اهل البطالة وتركن الى ما ركن اليه بنو الغباوه والجهالة فتقول
انك قد تعرضت في هذه المباحث الى الفضول وانك كان يمكنك بدون هذا الايضاح
الى مرادك الوصول فان فيما تعرضت لبيانه واتعبت الخاطر في برهانه فوائد
ثلاث الاولى ان من يجهل ما يجب للانبيا او يجوز او يستحيل عليهم ولا يعرف صور
احكامه لا يامن ان يعتقد في بعضها خلاف ما هو عليه فلا ينزههم عما لا يجب ان
ينسب اليهم ولا يحافظ على رعاية ما قررت الشريعة او العقول وجوبه عليهم

فيحملك

فيحملك من حيث لا يدري ويهوي به البوار ويسقط مع ظنه انه تحرى الصواب في الدرك
الاسفل من النار الثانية ان من لا يعرف هذه الاحكام والتحقيق بتفرقة العوام كيف
يتصدى الى الافتاء في اقواله صلى الله عليه وسلم وافعاله والاستنباط من سيره صلى
الله عليه وسلم واحواله وهو باب عظيم واصل كبير من اصول الفقه مبني على وجوب
صدق النبي صلى الله عليه وسلم في اخباره وبلاغه وانه لا يجوز عليه السهو فيه
وانه معصوم من المخالفة في افعاله عمدا وبحسب اختلافهم في وقوع الصغائر منهم
وقع خلاف في امتثال الفعل الصادر منه عليه الصلاة والسلام سبق بسطه بعض
البسط وتمامه في محله من اصول الفقه فلا نطول به ولما بان من شيخنا العلامة
سالم السنهوري المالكي في اواسط خمس عشرة بعد الالف تصدى لاقرائه
الا كبير مسلم بتصوره ولا بالتوقيف للتبليغ وتعاطي الافتاء والتدريس من يغشيه
في البر بهمات فيخبر ويزيغ وتكثروا بالعصبة والغلات ولبسوا عليهم الامور
بالمخرقة والهذيانات ولعمري انهم لو استشهدوا لشهدوا ولو صدقوا لعرفوا
ان الحق منهم بمرمى بعيد وانهم عوامي الغباوه في الامر الشديد وزين لهم سوء
اعمالهم فرادة حسنا والتحلوا باتخاذ الغوايه فظنوه دينا ان هم الا كالانعام بل
هم اضل وان هم الا وضعا الاثان فليسوا منها اطراف ثم انهم لما قام بهم من رثاثة
الاطمار والسعي بالتحصن في الجامعهم وابا ظهورهم التناس بالعشي والاسحار التحفوا
باباتهم في حلل الاستغفار بالاستغفار ان في ذلك لذكرى لاولي الالباب فاعتبروا يا اولي
الابصار الثالثة ان مثل هذه المباحث يحتاج اليها الحاكم والمفتي فمن اضاف الى
النبي صلى الله عليه وسلم شيئا من مثل هذه الامور ووصفه بها اذ من لم يعرف ما يجوز وما
يمتنع عليه وما وقع الاجماع فيه والخلاف كيف يصمم الفتيا او الحكم في ذلك ومن اين يدري
هل ما قاله فيه نقص او مدح فاما ان يجترئ على سفك دم مسلم حرام او يسقط حقا
وجب للانبيا ويضيع حرمتهم عليهم الصلاة والسلام ولما كان مدار هذا الفن على
تحقيق مباحث الالهيات والاسلام وكان الدخول في اهلها والاتصاف بها متوقفا
على النطق بكلمتي الشهادة توقف الشطر به او توقف الشرطيه على ما سلف
اراد ان ينبه على حكمها اعتبارا لها دون تمييز في ذلك التوقف فقال
وجامع نظرى وذلك معنى هو في الاصل مصدر بمعنى من العنايه نقل الى معنى
المفعول وهو هنا ما يراد من اللفظ الذي سرى بيانه منفصلا وتقديرا بالالاطلاق
معنى جمل في قراره ومحل يرجع اليه فيه وذلك جميع ما يرجع الى الالوهية والنبوة
وجوبا وجوازا واستحالة شهادة الاسلام اي معنى الشهادتين التي هي
الجزء الاعظم من مسمى الاسلام او الثابت لا يحصل الاسلام الا بها فهو من اضافة
الجزء للكل او المسبب للسبب وهي اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله

وذلك انه قد مر ان التحقيق ان الالوهية عبارة عن وجوب الوجود والقدم الذاتي وهي
تستلزم استغناء الاله عن كل ما سواه وافتقار كل ما سواه اليه فمعنى لا اله الا الله لا مستغنى
عن غيره ومفتقر اليه كل ما عداه الا الله ولا شك ان استغناءه تعالى عن غيره يستلزم
وجوب وجوده وقدمه وبقاءه ومخالفته للحوادث وقيامه بنفسه وتنزهه عن
النقائص كالصمم والعمى والبكم فيجب ان يكون سميعا بصيرا متكلما والا لاحتاج الى محدث
او محل او من يدفع عنه تلك النقائص والا لاحتاج الى محدث او محل او من يدفع
عنه تلك النقائص وتنزهه تعالى عن الاغراض في افعاله واحكامه والا كان مفتقرا
لما يحصل له ذلك الغرض وعدم وجوب فعل شيء من الممكنات او تركه والا لما كمل الا به
ضرورة انه لا يجب له تعالى ما لم يكن كمالا فلا يثبت له الغنى المطلق ولان افتقار كل ما عداه
اليه يستلزم وجوب حياته وعموم قدرته وارادته وعلمه [illegible] والا لما
وجد شيء من الحوادث فلم يفتقر اليه شيء ووجوب وحدته لهذا ايضا ووجوب
حدوث العالم والا لكان مستغنيا عنه تعالى وعدم تأثير شيء من الكائنات والا
لاستغنى عنه تعالى ذلك الاثر بمؤثره فقد ظهر لك اشتمال هذه الكلمة الشريفة على اقسام
الحكم العقلي الثلاثة الراجعة اليه تعالى ويؤخذ من قولنا محمد رسول الله وجوب الايمان
بسائر الانبياء والرسل والملائكة والكتب السماوية واليوم الاخر اذ قد جاء صلى الله عليه
وسلم باثبات كل ذلك ووجوب صدقهم واستحالة الخيانة والكذب عليهم والا لم يكونوا
رسلا امناء على سره ووحيه تعالى وجواز جميع الاعراض البشرية التي لا تنقص
من مراتبهم لعدم قدح وقوعها في رسالتهم فقد ظهر لك ايضا تضمن هذه الكلمة الثانية
جميع اقسام الحكم العقلي الراجعة الى الرسل عليهم الصلاة والسلام ولعل هذه النكتة
مع الاختصار جعلها الشارع ترجمة على ما في القلب من الاسلام ولم يقبل من احد
عند التمكن الايمان الا بها وقد نص العلماء على انه لا بد من فهم معناها [illegible] ولو
بالاجمال والا لم ينتفع بها صاحبها في الانقاذ من الخلود في النار وينبغي هنا مباحث
الاول يتمشى لفظ النظم على مذهب الاخفش من صحة وقوع الوصف مبتدأ
بلا مسوغ مثل: خبير بنو لهب فلا تك ملغيا مقالة لهبي اذا الطير مرت
ورجحه بعضهم وهو وان اول دليله لا يمتنع التخريج عليه على ان المفردات يتبع
المحظورات ويمكن تمشيته على طريق الجمهور في الاختيار بجعل شهادتا الاسلام مبتدأ
ومضافا اليه وجامع خبرا مقدما عليه لانه لا مانع من هذا الاعراب ووجوب المطابقة
دعوى ممنوعة [illegible] جامع والنعت جامعان لانا نقول انه ليس خبرا الا بحسب
الصورة اللفظية والخبر في الحقيقة جامع محذوف والتقدير شهادتا الاسلام لفظ
او قول جامع معنى الذي تقرر كما اعترف به جمع محققون في نظيره والله اعلم الثاني تكلم القاضي
محب الدين ناظر الجيش على اعراب جملة لا اله الا الله بكلام طويل مشتمل على فوائد

ينبغي

ينبغي ارادة تتميما للفائدة وتكثيرا للعائدة فنقول اعلم ان الاسم المعظم في هذا التركيب يرفع
وهو الكثير ولم يات في القرآن العزيز غيره وقد ينصب اما اذا رفع فالاقوال فيه على اختلاف
اعرابهم خمسة منها قولان معتبران وثلاثة اقوال لا معول على شيء منها اما القولان
المعتبران فان يكون على البدلية وان يكون على الخبرية اما القول بالبدلية فهو المشهور
الجاري على السنة المعربين وهو راي ابن مالك فانه قال لما تكلم على حذف خبر لا العاملة
عمل ان واكثر ما يحذفه الحجازيون مع الا نحو لا اله الا الله وهذا الكلام منه يدل على ان
رفع الاسم المعظم ليس على الخبرية وحينئذ يتعين كونه على البدلية ثم الاقرب ان البدل
من الضمير المستتر في الخبر المقدر وقد قيل بانه بدل من اسم لا باعتبار محله الابتدا
يعني باعتبار محل الاسم قبل دخول لا وانما كان القول بالبدل من الضمير المستتر اولى
لان الابدال من الاقرب اولى من الابعد ولانه ليس داعية الى الاتباع باعتبار المحل مع
امكان الاتباع باعتبار اللفظ ثم البدل ان كان من الضمير المستكن في الخبر كان البدل
فيه نظير البدل في نحو ما قام احد الا زيد لان البدل في المسالتين باعتبار اللفظ وان
كان البدل من اسم لا كان البدل فيه نظير البدل في نحو لا احد فيها الا زيد لان البدل في
المسالتين باعتبار المحل وقد استشكل الناس البدل بما ذكرنا اما في نحو ما قام احد الا
زيد فمن جهتين احدهما انه بدل وليس ثم ضمير يعود على المبدل منه الثانية
ان بينهما مخالفة فان المبدل منه منفي والبدل موجب وقد اجيب عن الاول بان
الا وما بعدها من تمام الكلام الاول والا قرينة مفهمة ان الثاني قد كان متناوله
الاول فمعلوم انه بعضه فلا يحتاج الى رابط بخلاف بعض المار بعضه وعن الثاني
بانه بدل من الاول في عمل العامل فيه وتخالفهما بالنفي والايجاب لا يمنع البدلية لان
مذهب البدل ان يجعل الاول كانه لم يذكر والثاني في موضعه وقال ابن الصائغ
اعلم ان البدل في الاستثناء انما المراعى فيه وقوعه مكان المبدل منه فاذا قلت
ما قام احد الا زيد فالا زيد هو البدل وهو الذي يقع في موضع احد فليس زيد وحده
بدلا من احد فالا زيد هو الاحد الذي نفيت عنه القيام فالا زيد بيان للاحد
الذي عنيته ثم قال بعد ذلك فعلى هذا البدل في الاستثناء اشبه ببدل الشيء من الشيء
من بدل البعض من الكل وقال في موضع اخر لو قيل ان البدل في الاستثناء قسم
على حدته ليس من تلك الابدال التي ثبتت في غير الاستثناء لكان وجها وهو
الحق انتهى قلت نقل الانصاري في حواشي البيضاوي ما صورته لا اله الا الله
هو بحسب صورة الكلام نفي بطل السوا وبحسب الاستثناء اثبات له ولا الوهية
لان الاستثناء من النفي اثبات سيما اذا كان بدلا فانه يكون هو المقصود بالنسبة
ولهذا كان البدل الذي هو المختار في كل كلام تام غير موجب [illegible] الواجب في الجملة
حتى لا يكاد يستعمل لا اله الا الله بالنصب ولا اله الا اياه فان قيل كيف يصح ان البدل

المنفي

هو المقصود والنسبة الى المبدل منه سلبية قلنا انما وقعت النسبة الى المبدل بعد
بالا لان البدل هو المقصود بالنفي المعتبر في المبدل منه لكن بعد نقضه ونقض النفي
اثبات ذكر ذلك السعد انتهى ثم قال ناظر الجيش واما في نحو لا احد فيها الا زيد
توجه الاشكال فيه ان زيدا بدل من احد وانت لا يمكنك ان تحله محله وقد اجاب
الشلوبين عن ذلك بان هذا الكلام انما هو على توهم ما فيها احد الا زيد اذ المعنى
واحد وهذا يمكن فيه الاحلال بان تقول ما فيها الا زيد انتهى وهو جواب حسن
قال البدر الدماميني وعلى قول الشلوبين تكون كلمة الحق على معنى لا يستحق العبادة
احد الا الله وهذا يمكن فيه احلال البدل محل المبدل منه بان تقول لا يستحق
العبادة الا الله او تكون المعنى ما في الوجود اله الا الله فيمكن الاحلال ايضا
قال ناظر الجيش ولابن عصفور في هذه المسئلة كلام غير ظاهر ذكرته في باب المستثنى
من هذا الكتاب قلنا انه الموافق عليه واما القول بالخبرية فقد قال به جماعة
ويظهر لي انه ارجح من القول بالبدلية وقد ضعف القول بالخبرية بثلاثة امور
وهي انه يلزم من القول بذلك كون خبر لا معرفة ولا لا تعمل في المعارف وان الاسم
المعظم مستثنى والمستثنى لا يصح ان يكون خبرا عن المستثنى منه لانه لم يذكر الا
ليستثنى به ما قصد بالمستثنى منه وان اسم لا عام والاسم المعظم خاص والخاص
لا يكون خبرا عن العام لانتفاء الحيوان انسان والجواب عن هذه الامور اما
الاول فهو انك قد عرفت ان مذهب سيبويه ان لا حال تركيب الاسم معها لا عمل
لها في الخبر وانه حينئذ مرفوع بما كان مرفوعا به قبل دخول لا وقد علل ذلك بان شبهها
بان ضعف لما ركبت وصار كجزء كلمة وجزء الكلمة لا يعمل ويقتضي هذا ان يبطل عملها
في الاسم والخبر لكن العرب عاملها في اقرب المعمولين وجعلت هي ومعمولها بمنزلة المبتدا
والخبر على ما كان عليه مع التجرد واذا كان كذلك لم يثبت عملها في المعرفة واما الثاني
فلا نسلم ان اسم لا هو المستثنى منه وذلك لان الاسم المعظم اذا كان خبرا كان الاستثناء
مفرغا والمفرغ هو الذي لم يكن المستثنى منه فيه مذكورا نعم الاستثنا فيما
نحوه من شيء مقدر لصحة المعنى ولا اعتداد بذلك المقدر لفظا ولا اطلاق بعامل في
نحو ما زيد الا قائم ان قائم خبر عن زيد ولا شك ان زيدا عامل في قولنا ما قام الا زيد
مع انه مستثنى من مقدر في المعنى التقدير ما قام احد الا زيد فعلى هذا لا منافاة
بين كون الاسم المعظم خبرا عن اسم قبله وبين كونه مستثنى من مقدر اذ جعله
خبرا منظور فيه الى جانب اللفظ وجعله مستثنى منظور فيه الى جانب المعنى
واما الثالث فهو انا نقول قولكم ان الخاص لا يكون خبرا عن العام مسلم لكن في لا اله
الا الله لم نخبر بخاص عن عام لان العموم منفي والكلام انما سيق لنفي العموم وتخصيص
المذكور بواحد من افراد ما دل عليه اللفظ واما الاقوال الثلاثة الاخر فاحدها

ان

ان الا ليست اداة استثنا وانما هي بمعنى غير وهي مع الاسم المعظم صفة لاسم لا باعتبار
المحل ذكر ذلك الشيخ عبد القاهر الجرجاني عن بعضهم والتقدير على هذا لا اله غير الله
في الوجود وقد وقفت على كلام لبعضهم طويل مشتمل على مباحث من قوله منزع فيها
كلام النحاة بكلام غيرهم تركته لذلك ولا شك ان القول بان الا في هذا التركيب بمعنى غير
ليس له مانع يمنعه من جهة الصناعة النحوية وانما يمتنع من جهة المعنى وذلك
ان المقصود من هذا الكلام امران نفي الالاهية عن غير الله تعالى واثبات الالاهية
لله سبحانه وتعالى وهذا انما يتم اذا كانت الا فيه للاستثنا لانا نستفيد النفي
والاثبات بالمنطوق واما اذا كانت الا بمعنى غير فلا يفيد الكلام بمنطوقه الا نفي الالاهية
عن غير الله تعالى واما اثبات الالاهية لله سبحانه وتعالى فلا يفيده التركيب
المذكور حينئذ فان قيل سيستفاد ذلك بالمفهوم قلنا اين دلالة المفهوم من
دلالة المنطوق ثم هذا المفهوم ان كان مفهوم لقب فلا عبرة به اذ لم يقل به الا
الدقاق وان كان مفهوم صفة فقد عرف في اصول الفقه انه يرجع على ثبوته
ففيه نبين ضعف هذا القول لا محالة والقول الثاني ويعزى للزمخشري قال
في المغني زعم في تاليف له مستقل في كلمة الحق ان الا الله في موضعه مبتدا ولا نكرة
خبر على القاعدة ثم قدم الخبر ثم ادخل النفي على الخبر والايجاب على المبتدا وركبت لا
مع الخبر فيقال له فكيف تقول في نحو لا طالعا جبلا الا زيد لم انتصب خبر المبتدا فان قال
ان لا عاملة عمل ليس فذلك ممتنع لتقدم الخبر ولانتقاض النفي ولتعريف احد الجزئين
قال ناظر الجيش ويلزم منه ان الخبر بني مع لا وهي لا يبنى معها الا المبتدا ثم لو كان الامر
كذلك لم يجز نصب الاسم المعظم في هذا التركيب وقد جوزه كما سياتي والقول الثالث
ان الاسم المعظم مرفوع بالاله كما يرتفع الاسم بالصفة في قولك اقائم الزيدان فيكون
المرفوع قد اغنى عن الخبر وقد قرر ذلك بان لا اله بمعنى ما لوه من اله ابي عبيد
فيكون الاسم المعظم مرفوعا على انه مفعول اقيم مقام الفاعل واستغنى به عن الخبر
كما في نحو قولك ما مضروب العمران وضعف هذا القول غير خفي لان الاله ليس
وصفا فلا يستحق عملا ولو كان اله عاملا الرفع فيما يليه لوجب اعرابه وتنوينه
لانه مطول اذ ذاك وقد اجاب بعض الفضلاء عن هذا بان بعض النحاة
يجيز حذف التنوين من مثل ذلك وعليه حمل لا غالب لكم اليوم من الناس ولا
تثريب عليكم اليوم وفي هذا الجواب نظر لان الذي يجيز حذف التنوين في مثل
ذلك يجيز اثباته ايضا ولا نعلم احدا اجاز التنوين في لا اله الا الله هذا اخر الكلام
على توجيه الرفع واما النصب فقد ذكروا له توجيهين احدهما ان يكون على الاستثنا
من الضمير المستكن في الخبر المقدر الثاني ان يكون الا الله صفة لاسم لا اما كونه
صفة فهو لا يكون كذلك الا اذا كانت الا بمعنى غير وقد عرفت ان الامر اذا كان كذلك

الالاهيه
لا يكون الكلام دالا منطوقه على اثبات الالاهيه لله تعالى والمقصود الاعظم هو اثبات
لله تعالى بعد نفي الالاهيه عن غيره وعلى هذا فمتى هذا التوجيه اعني كون الا لله صفة
لاسم لا واما التوجيه الاول فقد قالوا فيه انه مرجوح وكان من حقه ان يكون راجحا
لان الكلام غير موجب والمقتضي لعدم ارجحية البدل هنا ان الترجيح في نحو ما قام القوم
الا زيد انما طرق لحصول المشاكلة حتى لو حصلت المشاكلة في تركيب استويا نحو ما ضربت
احدا الا زيدا اذ ثم قالوا اذا لم تحصل مشاكلة في الاتباع كان النصب على الاستثناء اولى
قالوا في هذا التركيب يترجح النصب في المناسب لكن السماع والرفع اكثر ونقل
عن الابذي انك اذا قلت لا رجل في الدار الا عمرو كان نصب عمرو على الاستثناء احسن
من رفعه على البدل هذا ما ذكروه والذي يقتضيه النظر ان النصب لا يجوز بل ولا
البدل ايضا وتقرير ذلك ان نبين ان الا في الكلام التام الموجب نحو قام القوم الا زيدا
متمحضة للاستثناء فهي تخرج ما بعدها مما افاده الكلام الذي قبلها وذلك ان هذا
الكلام انما قصد به الاخبار عن القوم بالقيام ثم ان زيدا منهم ولم يكن مشاركهم
فيما اسند اليهم فوجب اخراجه وكذا حكم الا في الكلام التام غير الموجب ايضا
نحو ما قام القوم الا زيدا اعني ان المقصود منها ذلك ومن ثم كان نحو هذا
التركيب مفيدا للحصر مع انها للاستثناء ايضا لان المذكور بعد الا لا بد ان يكون مخرجا
فيتعين تقدير شي قبل الا ليصح الاخراج منه لكن انما احوج الى هذا التقدير تصحيح
المعنى فتبين من هذا الذي قلناه ان المقصود في الكلام الذي ليس بتام انما هو
اثبات الحكم المنفي قبل الا لما بعدها وان الاستثناء ليس بمقصود ولهذا اتفق النحاة على
ان المذكور بعد الا في نحو ما قام الا زيد معمول للعامل الذي قبلها ولا اشكال ان المقصود
من هذا التركيب الشريف امران وهما نفي الالاهيه عن كل شي مغاير له واثباتها
لله تعالى كما تقدم واذا كانت الا مسوقة لمحض الاستثناء لا يتم هذا المطلوب معا
انصبت ام ابدلت وذلك لانه لا ينصب ولا يبدل الا اذا كان الكلام الذي قبل الا تاما
ولا يكون تاما الا اذا قدر خبر محذوف وحينئذ ليس الحكم بالنفي على ما بعدها في الكلام
الموجب وبالاثبات عليه في غير الموجب مجمعا عليه اذ لا يقول بذلك الا من ذهب
الى ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات ومن ليس مذهبه ذلك يقول
ان ما بعد الا مسكوت عنه واذا كان مسكوتا عنه فكيف يكون قول لا اله الا الله
توحيدا فتعين ان يكون الا في هذا التركيب مسوقة لقصد اثبات ما نفي قبلها
لما بعدها ولا يتم ذلك الا ان يكون ما قبلها غير تام ولا يكون غير تام الا بان لا يقدر
خبر محذوف واذا لم يقدر خبر قبلها وجب ان يكون ما بعدها هو الخبر وهذا
هو الذي تركن اليه النفس وقد تقدم تقرير صحة كون الاسم الاعظم في هذا
التركيب هو الخبر الى هنا كلام ناظر الجيش قال البدر ولا يخلو بعضه من نظر فتامله

قال السنوسي

قال السنوسي فقوله فكيف يكون قول لا اله الا الله توحيدا فيه نظر لانه يكون توحيدا
بحسب دلالة العرف ولانه لا نزاع في ثبوت الالاهية لمولانا جل وعز لجميع العقلاء وانما كفر
من كفر بزيادة اله اخر فنفي ما عداه تعالى من الالهة على هذا هو المحتاج اليه وبه
يحصل التوحيد واقول يرد على جوابه الاول عدم حصول التوحيد بها قبل تقرر
العرف والعرف حصوله بها لا دلالة لفظها البتة وعلى جوابه الثاني ان لا يكون
اثبات الالهية لله تعالى مستفادا من هذه الجملة التي قررنا اشتمالها على جميع عقود
الايمان حتى جعلها الشارع ترجمة على حصوله ولم يكتف عنها في ذلك بغيرها كما قرر وافق
هو عليه ثم فيكون هذا هدما لما شيد بنيانه وثبت اركانه نعم قال السنوسي
في قوله فتعين الى اخره هذا يقتضي ان الخلاف في كون الاستثناء من النفي اثباتا ام لا
لا يدخل الاستثناء المفرغ وظاهر كلام الامام الرازي وكثير من الاصوليين دخول الخلاف
فيه ولهذا اوردوا على القايلين بان الاستثناء من النفي ليس اثباتا انه يلزم عليه ان
لا يحصل التوحيد بكلمة الشهادة واجيب بما ذكرناه من النظر انتهى واقول تقدم ما في
ذلك النظر والله ولي التوفيق والهداية الى اقوم طريق الثالث في كشف الغطا
عن مدلول كلمة الحق لا يخفى انها محتوية على نفي واثبات فالمنفي حقيقة الالوهيه
عن كل فرد فرد من افراد حقيقة الاله غير مولانا جل وعز والمثبت من افراد
تلك الحقيقة فرد واحد هو مولانا جل وعلا واتى بالا لقصر حقيقة الالوهيه عليه
تعالى بمعنى انه لا يمكن ان توجد تلك الحقيقة لغيره تعالى لا عقلا ولا شرعا وان الاله
هو الواجب الوجود المستحق للعبادة او المستغني عن كل ما سواه المفتقر اليه كل
ما عداه وعلى هذا اعتقدنا كما اشير اليه في النظم كما سلف لا ولويته مما قبله لقربه
من فهم العامة فضلا عن الخاصة وايا كان فهو كلي اي يعتبر بحسب مجرد ادراك
معناه ان يصدق على كثيرين وان انحصر خارجا في فرد كالشمس والقمر على سبيل
الاتفاق او لقيام البرهان القطعي على استحالة التعدد فيه بحيث تنحصر ذلك المفهوم
الكلي على مولانا عز وعلا وان الاسم المعظم المذكور بعد حرف الاستثناء ليس بمعنى
الاله فيكون كليا بل هو جزئي علم على ذاته تعالى بحيث لا يقبل التعدد لا ذهنا
ولا خارجا اذ لو كان بمعناه لم يمتنع قبوله التعدد ضرورة ان الكلي من حيث هو كلي
يحتمل ذلك وان لزم من ضرورة الانحصار الخارجي البرهاني او الاتفاقي انتفا التعدد
وللزم استثنا الشي من نفسه ولزم ان لا يحصل توحيد من هذه الجملة المعظمة
ولو كان بمعنى الاله جزئيا مثل الاسم المعظم لزم ايضا استثنا الشي من نفسه كما
يلزم ايضا التناقض باثبات الشي ثم نفيه وتحقيقه ان المعاني المحتملة عقلا
الدايرة بين المستثنى والمستثنى منه بحسب القسمة اربعة ثلاثة باطلة هي ان يكونا جزئيين
او يكونا كليين او يكون الاول جزئيا والثاني كليا واما الرابع وهو ان يكون المستثنى منه

بصحح

كليا والمستثنى جزئيا بان كان المراد من الكلي الذي هو المستثنى منه مطلق المعبود لم
يلزم عليه من الكذب لكثرة المعبودات الباطله وان كان المراد منه المعبود بحق صح
نظرا انه لا يصح من هذه الاقسام كلها الا جعل الاله الذي هو المستثنى منه كليا بمعنى
المعبود بحق والاسم المعظم على الفرد الموجود منه والمعنى لا مستحق للعباده بحق موجود
او في الوجود الا الفرد المسمى بابن جل وعلا فان قلت هلا قدرت ممكن او في الامكان مع
انه ابلغ اذ يلزم من نفي الامكان نفي الوجود من غير عكس قلت لانه لم يقع نزاع في
وجود الاله اذ كل من قال به من سائر الطوائف قال بوجوده وما احد قال بامكانه تعالى من غير
تقدير ممكن او في الامكان ولا في العز المطلق الا في المطلب بالمقترح كلام لا بارت باراده
لا انقاط الناظر وتهريب الخاطر قال وفي الاسرار العقليه ما نصه لفظ الاستثنا في الحقيقه
لا يجري على ظاهره بانه كلام قاصر من انه نفي واثبات اذ يلزم منه هنا كفر وايجاب وقد قال
النحويون ان المخبر بعشره الا ثلاثه مخبر بسبعة لا بعشره وينفي منها ثلاثه اذ يلزم منه نفي
انه لا يعتبر ذلك نعم للسبعة عبارتان احداهما سبعة والثانيه عشره الا ثلاثه لكن
صيغة النفي ابلغ في انه نفي الوحدانيه اذ يلزم منه نفي الكميه المتصله بمعنى التركيب في ذات
الاله تعالى والمنفصله بمعنى وجود ثاني مماثل له تعالى قال العارف بالله تعالى السنوسي
وما ذكره في دفع التناقض لا يتعين اذ قد اتفق على الاصول في تقرير المعنى في قوله
له علي عشره الا ثلاثه فقال الاكثرون المراد بعشره انما هو سبعه الا ثلاثه اسم المجاز على
الجزء والا ثلاثه قرينه على تلك الاراده وقال القاضي ابو بكر المجموع وهو عشره الا ثلاثه
بازا سبعه كانه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعه ومركب وهو عشره الا ثلاثه
وهذا القول هو الذي اقتصر عليه المقترح وقيل المراد بالعشره في هذا التركيب هو
عشره باعتبار افرادها كلها اعني السبعه والثلاثه معا ثم اخرجت الثلاثه بالا
فبقيت السبعه ثم اسند اليها الحكم بعد الاخراج فلم يلزم تناقض في الحكم اذ ثبوته
انما هو لها في بعد الاخراج قيل وهذا القول هو الصحيح ولا خفا باجرا هذه الاقوال
بعد تحقق هذه المعاني في كلمة التوحيد والله اعلم فان قلت لا شك
في تبعية الاعراب للمعنى عكس ما توهمه العامه فكان المناسب تقدم مبحثه على
مبحث الاعراب قلت لا شك فيما ذكرته من التبعية الا اني لما رايت المعنى لا يتجلى
كل الانجلا بدون الوقوف على تلك الاقوال احببت تقديم مبحث الاعراب دفعا
له عن عنه المبتدي الرابع في حكم هذه الجمله اعلم ان المكلف اما مؤمن او كافر
فان كان مؤمنا بالاصالة وجب عليه ذكرها مرة واحدة في جميع عمره ينوي بها
اداء الواجب وان لم يذكرها ولا مرة واحده او ذكرها بلا نية اداء الواجب عصى مع صحة
ايمانه ثم لا ينبغي له بعد الاتيان بها تركها بل ينبغي له بعد اداء الواجب ان يكثر من
ذكرها رغبة في تحصيل مقام الذاكرين الله كثيرا والذاكرات وطلبا للتخلق بما يحصل

به

به في الدنيا والاخرة من الانس بذكره والمكاشفات وفي الاخرة بالرقي الى اعلى الدرجات
وينبغي له مع الطهارة والخشوع والخضوع وخلوص النيه وصلوح الطويه ان
يشفعها بالاقرار برساله محمد مفتاح الخيرات ودليل السعادات وسيد اهل الارض
والسموات مشعرا قلبه ان هذه الجمله افضل الاذكار واوسع دائرة منها تاهت
في بواديه لطوفها الافكار فانه افضلها واوثقها البيوت واولى ما عني به الذاكرون
ولو لم يكن من فضلها الا ما ورد به محققي الصوفيه واعترف بتجربته اكابر الائمه
السنيه من ان من قالها سبعين الف مرة كانت فداه من النار رجعت اذ وقت
وكذا لو قيلت عن الغير لكان كافيا وان كان حديثه موضوعا ورجح عليها حديث
من قال سبحان الله وبحمده الف مرة صب يصبح فقد اشترى نفسه من الله
وكان اخر يومه عتيقا وان كان في سنده مجهول قلت الصواب التعويل على
حديث مسلم من قال في يوم مائة مرة لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله
الحمد وهو على كل شيء قدير كانت له عدل عشر رقاب وكتب له بها مائه حسنه
ومحيت عنه مائة سيئة ولم يات احد بافضل مما جاء به الا من عمل مثله فقد ذكر العلما
في دفع معارضته منه وبين حديث التسبيح ان الانسان يعتق بعتق رقبته من
العشر وتكون بقيتها زيادة في ثوابه عملا بحديث من اعتق رقبة الخ عز مطيل
في مد الى لا جدا وان يقطع الهمزه من اله محققا لها اذ كثيرا ما يلحن بعض الناس
بابدالها يا وان يفصح بالهمزه من الا مع تشديد اللام بعدها نيلا بان يبدلها كما ما يفعل
من كثير مع تخفيفها والحذر كل الحذر من الوقف على اله اختيارا فقد صرح بعضهم
بكفر فاعله وان وقف على الجلاله الكريمه سكنها كما هو اصل الوقف على مثلها وان
وصلها بغيرها فله فيها الرفع والنصب وقد مر توجيههما وان الاول ارجح وان ينوي
اسم محمد صلى الله عليه وسلم مدغما التنوين في را رسول الله بعده ومن كان كافرا ولو حكم
باسلامه بالتبعيه او الدار فلا بد من ذكره لهذه الجمله على وجه الوجوب والشرطيه
في صحة ايمانه القلبي مع القدرة فان عجز عن الاتيان بها بعد حصول الايمان القلبي
له كفاه فان مات له سقط عنه الاتيان بها مع الحكم بايمانه على ما هو المشهور
من مذاهب علما السنة وكذا لا بد من الاتيان بها مطلقا قادرا كان او عاجزا وقيل
لا يشترط الاتيان بها مطلقا وان عصى التارك لها اختيارا كالمؤمن بالاصاله ومثار
الخلاف هل النطق شرط في الايمان او جزء منه او لا شرط فيه ولا جزء منه قال السنوسي
والاول هو المختار وقد تقدم تحرير المبحث صدر المقدمة فلا تكن من الغافلين ونعمت
خاتمات الادلة ان القاضي عياض رحمه الله تعالى قال ان ذكر الله
تعالى ضربان ذكر بالقلب وذكر باللسان وذكر القلب نوعان احدهما وهو ارفع
الاذكار واجلها الفكر في عظمة الله تعالى وجلاله وجبروته وملكوته واياته في سموا

قف

معاني هذه

الامر

وارضه ومنه الحديث ضبط الذكر الخفي والمراد به هذا والثاني ذكره بالقلب عند
والنهي فيمتثل ما امر به ويترك ما نهي عنه ويقف عما اشكل عليه واما ذكر اللسان
مجردا فهو اضعف الاذكار ولكن فيه فضل عظيم كما جاءت به الاحاديث قال
وذكر ابن جرير الطبري وغيره اختلاف السلف في ذكر القلب واللسان ايهما افضل
قال القاضي والخلاف عندي انما يتصور في مجرد ذكر القلب تسبيحا وتهليلا وشبههما
وعليه يدل كلامهم لا انهم مختلفون في الذكر الخفي الذي ذكرناه اولا فذلك لا يقاربه ذكر
اللسان فكيف يفضله وانما الخلاف في ذكر القلب بالتسبيح المجرد ونحوه والمراد
بذكر اللسان مع حضور القلب فان كان لاهيا فلا واحتج من رجح ذكر القلب بان عمل
السر افضل ومن رجح ذكر اللسان قال لان العمل فيه اكثر فانه زاد باستعمال اللسان
فاقتضى زيادة اجر قال القاضي واختلفوا هل تكتب الملائكة ذكر القلب فقيل
تكتبه ويجعل الله تعالى لهم علامة يعرفونه بها وقيل لا يكتبونه لانه لا يطلع عليه
غير الله تعالى قلت الصحيح انهم يكتبونه وان ذكر اللسان مع حضور القلب
افضل من ذكر القلب وحده والله اعلم نقله النووي وتممه بقوله قلت الى اخره
الثانية سئل الشيخ عز الدين عن الرجل يذكر فيقول الله الله ويقتصر على ذلك
هل هو مثل قوله سبحان الله والحمد لله والله اكبر وما اشبه ذلك ام لا واذا لم يكن
عبادة فهل هو بدعة لم تنقل عن السلف ام لا فاجاب هذه بدعة لم تنقل عن
الرسول ولا عن احد من السلف وانما يفعله الجهلة والذكر المشروع كله لابد ان
يكون جملة فعلية او اسمية وهو ماخوذ من السنة والكتاب واذكار الانبياء والحكمة
في اتباع الرسل واتباع السلف الصالحين دون الاغبياء الجاهلين انتهى الثالثة سئل
البلقيني عن جماعة يذكرون وفي اثناء ذكرهم يقولون محمد محمد ويكررون ذكر الاسم الكريم
ويقولون اخر ذلك بكرم معظم هل يكون ذلك ذكرا يؤجرون عليه وهل فيه اساءة
ادب وهل ورد في ذلك شيء من كتاب او سنة فاجاب لم يرد بذلك اية
ولا خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا اثر عن الصحابة ولا عن التابعين ولا عمن
بعدهم ولا ذلك من الاذكار المشروعة ولا يؤجرون على ذكرهم وهم مبتدعون فيما
فيقعون به في اساءة الادب واما قولهم محمد معظم بكرم فهذا ليس بالذي
قبله وهو اخبار بالواقع ولم يرد فيه ما يقتضي ان يكون مطلوبا والقياس على ما نهى
الله تعالى عنه في قوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا وقوله
تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض وما يطلب من الادب معه
في حق النبي صلى الله عليه وسلم يقتضي المنع عن ذلك انتهى وسئل بعض المتاخرين
من اصحابنا قايلا ما قاله ظاهر قال ومثل هذا اقول كثير من العامة صلوا على محمد
انتهى تتمة ورد ان قصور الجنة تبنى بالذكر فاذا امسكوا عن الذكر كفت الملائكة

من ابن

من ابنائهم فيقال لهم فيقولون حتى تجيئنا نفقتنا رواه الطبري في آداب النفوس فثواب
الذكر نفقته بناء الجنة قال القرطبي رحمه الله تعالى حقيقة الذكر طاعة الله تعالى
في امتثال امره واجتناب نهيه بدليل ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من اطاع
الله فقد ذكره وان قلت صلاته وصومه وصنيعه للخير ومن عصى الله فقد نسي الله
وان كثرت صلاته وصومه وصنيعه للخير ذكره ابو عبد الله محمد بن خويز منداد في
احكام القرآن وذكره ايضا العامري في شرح الشهاب له ولفظه عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال من اطاع الله فقد ذكره وان كان ساكتا ومن عصى الله فقد نسيه
وان كان تاليا مسبحا قال القرطبي رحمه الله وهذا والله اعلم لانه كالمستهزئ والمتهاون
ومن اتخذ ايات الله هزوا وقد قال العلماء في تاويل قول الله تعالى ولا تتخذوا ايات الله
هزوا اي لا تتركوا اوامر الله فتكونوا مقصرين لاعبين قالوا ويدخل في هذه الاية
الاستغفار من الذنب قولا مع الاصرار فعلا وكذا كل ما كان من هذا المعنى والله اعلم
انتهى وقوله فاطرح اي الق وارم والمراد دع واترك ايها السامع لتقول ان
كلمتي الحق جامعتان لعقائد الايمان المرا اي الجدال والطعن في هذا الحكم لكونه
مسلما قاله الايمة المقتدى بهم كالقاضي عياض في مباحث الاذان واضرابه ونقوله
عليه المتاخرون جواب استبعاد اشتمال كلمتي الشهادة على كل ما تقدم بيانه ثم
بالتحقيق برهانه بناء على المتبادر للفهم الركيك من حمل الاشتمال على النص بحيث ليس
كذلك فقد حملناه على ما يعم والتلويح والمرا مصدر ماري كخاصم وزنا ومعنى واصله
لغة الاستخراج كانه ماخوذ من مريت الناقة اذا مسحت ضرعها لتدر
ومريت الفرس اذا استخرجت جريه بسوط او غيره وقال ابن الانباري يقال امترى
فلان وفلان استخرج ما عنده من الكلام فكان كل واحد من المتماريين يريد استعلام
ما عند صاحبه او نفيا لما يلقيه عليه وسياتي بسط الكلام عليه عند تعرض الناظم له
اخر المقدمة ان شاء الله تعالى ولما ذهب الفلاسفة ابعدهم الله تعالى الى اكتساب
النبوة التي هي عندهم عبارة عن اجتماع ثلاث خواص في الانسان فقالوا من لازم
بعد كمال الباطن والظاهر الخلوة والمراقبة وتناول الحلال واخلى نفسه من الشواغل
العايقة عن المشاهدة انصقلت مرآته وتهيأ لما لا ينتهي له نبوة من التحلي بالنبوة
التي هي عندهم عبارة عن اجتماع ثلاث خواص في الانسان احداها الاطلاع على
المغيبات بصفا جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادي العالية من غير سابقة
كسب ولا تعليم ولا تعلم وثانيتها ظهور خوارق العادات بحيث تطيعه الهيولى
العنصرية القابلة للصور المفارقة الى بدل وثالثتها مشاهدة الملائكة على صور متخيلة
وسماع كلام الله تعالى بالوحي ونوقشوا في دعواهم ان اجتماع هذه الخواص نبوة
بانهم ان ارادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع المغيبات فهو ليس بشرط في كون الشخص نبيا

قوله جواب
خبر المبتدا الذي
هو قوله مؤلفه

بالاتفاق وان ارادوا الاطلاع على بعضها فليس ذلك خاصا بالنبي اذ ما من احد الا
ويجوز ان يطلع على بعض الغايبات من دون سابقة تعليم ولا تعلم وايضا النفوس
البشريه كلها متحده بالنوع ولا تختلف حقيقتها بالصفاء والكدر فما يجوز لبعض
جاز ان يكون لبعض اخر فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي وايضا ما جعلوه خاصة
ثانية لا تكون مختصة بالنبي فانهم يعترفون ايضا بان مادة العناصر مطيعة لغير
الانبيا وايضا ما جعلوه خاصة ثالثة غير متحققة عندهم لانهم منكرون للملايكة
ولا يثبتون غير الجواهر المجرده العاليه وهي غير مرئيه عندهم وكذلك بعضهم
في هذه المناقشة على الولا محبة الانصاف لكان الصواب ترك جلبه لما اشتهر
من ان من نصر الجاني فهو الجاني من قوله وفي هذه الايرادات نظر اما الاول
فانهم ارادوا بالاطلاع الاطلاع على بعض ما لم تجر العاده به من غير سابقة تعليم
وتعلم من غير عارض ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون لغير نبي واما قولهم
النفوس البشريه متحده فيجوز ان يثبت لكلها ما ثبت لبعض فممنوع اذ يجوز
ان يكون التفاوت راجعا الى استعدادات مختلفة بحسب الامزجه وكذا الخاصه
الثالثة ولو سلم فكل واحدة من هذه الخواص الثلاث ليست خاصة مطلقة
للنبي بل خاصه اضافيه والمجموع خاصه مطلقه للنبي انتهى وللمسئلة مزيد بسط
في كتب القوم صدنا عنه متابعة قوم لا سلاح لهم فان قلت قد سر ان لازم
قول الفلاسفه انكار النبوه فيناقض قولهم بالاحتياج اليها ووقوعها قلت
نعم لكن قد تقرر ان الراجح في الاصول ان لازم المذهب لا يلزم ان يكون مذهبا
فلا تناقض فان قلت قد علمنا ثانية النبوة على طريق الاسلام فما مرها الغاية
الحاملة للفلاسفه على اثباتها قلت قد قرر ذلك حكما الاسلام اتباعا لهم على
وجه لا يجري على القواعد الشرعيه من كل وجه لكنه ربما يجري على التحسين
العقلي جريا تاما فقالوا ان الله تعالى خلق الانسان مدنيا بالطبع بمعنى انه
يحتاج بطبعه في امر معاشه الى اهل مدينة اذ يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن
وسلاح وكلها صناعيه والشخص الواحد لا يمكنه عادة القيام باصلاح تلك الامور
وترتيبها الا في مده لا يمكن عادة ان يعيش اليها وان امكن فهو عسير جدا فلا يتم
امر المعاش بل لا يتيسر الا بمشاركة افراد من بني جنسه واجتماع على معاونة
ومعاوضة تجريات بينهم ليتوقف صلاحهم عليها بحيث يزرع هذا لذاك ويخبز
ذاك لهذا ويخيط واحد لاخر واخر يتخذ له الابره وعلى هذا فقس ساير الامور
وتلك المشاركه والاجتماع لا يتم نظامها الا اذا كان بين المجتمعين معامله وعدل
فان كل واحد يشتهي ما هو يحتاج اليه ويغضب على من زاحمه عليه اذ الخير لذاته
مطلوب والاستبداد به عن الغير محبوب ولا يخفى ان حصول المقاصد الجسمانيه
والمطالب

والمطالب الشهوانية لواحد يستدعي فواتها على غيره فيؤدي الى المزاحمة والانسان
اذا زوحم على ما يشتهيه غضب على من زاحمه فيه فيدعوه غضبه الى الجور والظلم
على الغير ليستبد بذلك المشتهى المطلوب والمتمنى المحبوب فينبعث من ذلك
الهرج والتنازع ويتولد منه التناهب والتقاطع ويختل النظام الاجتماعي اختلالا
لا يرفعه الا اتفاقهم مع الالفة وترك النزاع على معاملة وعدل والعدل والمعامله
يعسر تطبيقها على جزئيات لا تنحصر فلا بد من قانون كلي هو شرع يحفظه
والشرع لا بد له من شارع يفرض ذلك الشرع على الوجه الذي ينبغي فاذن
لابد من شارع غير موكول الى تنصيبهم ولا راجع الى وضعهم والا لوقع الهرج
والمرج فينبغي ان يمتاز الشارع من بينهم باستحقاق الطاعة لينقادوا اليه الانقياد
في قبول شرعه وذلك الاستحقاق انما يتحقق بان يختص بايات ظاهره ومعجزات
باهره تدل على انه من ربهم ويحث على اجابته وتصديقه في مقالته ثم ان
الجمهور من الناس ربما استحقروا النافع لهم مما يحتاجون اليه بحسب النوع
في جانب ما استولى عليهم شوقه مما يحتاجون اليه بحسب الشخص فاقدموا
على مخالفة الشرع فوجب ان يكون للمطيع ثواب يحمله على الوفاق وللعاصي عقاب
يحمله على الطاعه وترك المعصيه ليكون انتظام الشرع بذلك اتم من الانتظام بدونه
وهما لا يكونان الا من الاله الخبير بما يطوون عليه اسرارهم العليم بما تخفيه ضمايرهم
وترتبه افكارهم القدير على مجازاتهم القيوم بمكافاتهم الغفور لمن يستحق المغفرة
المنتقم ممن يستحق الانتقام بجريمتها فلما كان ذلك الشارع ابعادا بالعقاب ليسمى
ووعدا بالثواب للطايع فوجب ان تكون معرفة المجازي واضع الشرع واجبة عليهم
وان لا يشتغلوا بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة انه واحد حق لا يشاكله
شيء وان لا يكلفوا بان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان ولا ينقسم
ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيء من هذا الجنس والا لعظم عليهم الشغل وتشوش
عليهم الدين ووقعوا فيما لا يمكن التخلص منه بواضحات البراهين ثم هذه المعرفه
قد تكون يغيب فلا تكون ثابتة دائمة فانبغى وضع سبب حافظ لها وهو التذكار
الجامع للتكرار ولا بد ان يشتمل على تهذيب الاعباده مذكره للمعبود تتكرر في اوقات متناسبه
كالصلاه وما يجري مجراها فينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود
اله واحد خالق عليم قدير والى الايمان بشارع صادق مرسل منه اليهم والى
الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات
يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله واوصاف كماله والى الانقياد الى الشرع الذي
يحتاج اليه الناس في معاملاتهم حتى تستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام
حال النوع الانساني المنتفع بذلك الشرع في امور ثلاثة الاول رياضة القوى النفسانية

منعها عن متابعة الشهوة والغضب وعن التخيلات والتوهمات والاحساسات والانا عبل
المثيرة لها اذ هذه الامور مانعة عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني
ادامة النظر في الامور المطالبة المنزهة عن العوارض المادية والغواشي الحسية
ليكون دائم الملاحظة للملكوت مستجليا عن مخالفات ذي العظمة والجبروت الثالث
تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن وللمسيء المستلزم لاقامة العدل مع زيادة الاجر
الجزيل والثواب العظيم في الاخرة مع مزيد كثير للعارفين من مشتهي تلك الغوابن
على ما حضوا به من الثواب وتمتعوا بسماعه من لذيذ الخطاب وانه يتولى الصالحين
اشار الى الرد عليه بقوله ولم تكن بحسب ما علم من قواعد الدين وانعقد عليه
اجماع المسلمين وشهدت به واضحات البراهين نبوة فعولة من النبوة وهو
الارتفاع او من النبا اما بمعنى الطريق واما بمعنى الخبر واما بمعنى الخروج فعلى الاول يجوز
ان يكون النبي وهو فعيل بمعنى فاعل لانه مرتفع الرتبة على غيره او بمعنى مفعول لانه
مرفوع الرتبة على غيره لعلو شانه واشتهار مكانه بما اختص به من سماع الوحي
والخطاب وتجليات الملك الوهاب والجمع انبيا ليس الا كولي واوليا وعلى الثاني يحتمل
الوجهين ايضا لانه طريق الى الله ووسيلة الى الحق تعالى فهو باعتبار لازمه مهدي به
او هاد اذ الطريق يهتدي به من سلكه كما انه هو يهدي به الى ما يريد الوصول اليه
وتناسبه الهمز لكنه تركه لما يجيء عليه في النبوة بلا همز ايضا كما لا يخفى والجمع انبيا على
على الاول وعلى الثالث يحتملهما ايضا اذ هو مخبر للخلق عن الله اما بواسطة او بدونها
كما ان الله اخبر عن نفسه بنفسه او بواسطة الوحي واصله الهمز فقد قال سيبويه
ليس احد من العرب الا ويقول تنبا مسيلمة الكذاب بالهمز غير انهم قلبوا الهمزة
في النبوة وادغموا كما ادغموا على حد القلب والادغام في المروة فعلوا في لفظ النبي
ما فعلوا في الذرية والخابية الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف ولا يهمزون في غيرها
ويخالفون العرب في ذلك والجمع على هذا نبا قال الشاعر
٥ يا خاتم النبا انك مرسل ٥ بالخير كل هدى السبيل هداكا ٥ ويجمع ايضا على انبيا لان الهمزة
لا تبدل ابدا الا كاللازم جمع جمع ما اصله لانه حرف علة كغني واغنيا وولي واوليا
وعلى الرابع ينبغي عندي ان يكون بمعنى الفاعل لانه خرج عن ابنا جنسه بان فاقهم
في جميع الكمالات وفاتهم في كل مراقي السعادات ومراتب السيادات يقال نبات به
من ارض الى ارض اذا خرجت من ارض الى اخرى وبهذا المعنى اراد الاعرابي بقوله
يا نبي الله اي الخارج من مكة الى المدينة وان حمله على هذا بمعنى المفعول وان امكن
توجيهه بان الله اخرجه من مكة الى المدينة فينبغي امتناعه لعدم تبادر هذا المعنى
الى الذهن واما انكاره عليه بالهمز فقد مر جوابه صدر هذا المجموع هذا ما يتعلق
بالنبوة لغة واما النبوة شرعا فهي ايحا الله تعالى لانسان ذكر حكم تكليفي سواء امر

بتبليغه

ووعيده م

بتبليغه ام لا كان معه كتاب ام لا كان له شرع مجدد ام لا كان له نسخ لشرع من قبله
او بعضه ام لا وكذا الرسالة الا في اشتراط التبليغ فانه لا بد منه في مفهومها فظهر الفرق
بين المفهومين بالعموم والخصوص المطلق ومنهم من قال بترادفهما او بتساويهما
ومنهم من قال بان بينهما عموما وخصوصا وجهيا وبه جزم النووي في شرح مسلم
فيفرد الرسول في الملك الله يصطفي من الملائكة رسلا والنبي في انسان اوحي اليه
بشرع ولم يؤمر بتبليغه كيعقوب ويجتمعان في انسان اوحي اليه بشرع وامر بتبليغه
كمحمد صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال بتباينهما فالرسول هو صاحب الكتاب والشريعة
والنبي هو الذي يحكم بما انزل على غيره مع انه يوحى اليه وقد توهم كثير من الناس ان النبوة
مجرد الوحي وهو توهم باطل لحصوله لمن ليس بنبي كمريم على الصحيح اذ قال تعالى فارسلنا
اليها الاية والخبر مسلم بعث الله ملكا لرجل على مدرجته كان خرج لزيارة اخ له في الله
تعالى وقال له ان الله يبلغك انه يحبك كحبك لاخيك في الله الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة
والله اعلم تتمة تردد الفضلا في افضلية الرسالة على النبوة وعكسه مع قيامهما بشخص
واحد وقال العز بن عبد السلام الى ان مرتبة رسالته افضل لانها جهة التلقي للتبليغ
وهو الحق وغيره الى ان مرتبة نبوته افضل العشرية على الحق اذ هي لا بد اما الرسالة قائمة
بشخص ونبوة فقط قائمة باخر فلا خلاف في افضلية الرسالة في هذا الفرض من النبوة
فقط ضرورة جمع الرسالة للنبوة مع زيادة كما يعلم مما مر مكتسبة اي حاصلة بمباشرة
اسباب مخصوصة كصفا القلب وملازمة تحري استعمال الحلال اكلا وشربا وملبسا وغير
ذلك وكملازمة الفكر والذكر في الخلوة والاخلاص والصدق في الجلوة واستحضار عظمة الله
ودوام الخوف منه الى غير ذلك من الخلل في الدين وتوهمت امر النبوة وتجويز نبي
مع نبينا عليه الصلاة والسلام او بعده وذلك يستلزم تكذيب القران فقد قال تعالى وخاتم
النبيين وقال عليه الصلاة والسلام لا نبي بعدي واجمعت الامة على ابقا هذا الكلام على ظاهره
وهذه احدى المسائل المشهورة التي بسببها كفرنا الفلاسفة الملعونين اعدا الدين
وفتنة جهلة المسلمين ادام الله تدميرهم الى يوم الدين تنبيه انما نص على امتناع
اكتساب النبوة لشهرته بين القوم والائمة فقد نص بعض المحققين على امتناع
اكتساب الولاية ايضا لكنه لم يقض بالكفر الا على من جوز اكتساب النبوة وعندي
انه لا ينقص شانا من جوز اكتساب الولاية عن التبديع قلنا ولو انتفا اكتساب
النبوة هو الحق الذي يجب الايمان به ولو بالغ الشخص في ارتكاب الطاعات
وتجشم اخمز العبادات مندرجا في مراقي المجاهدات حتى رقي في مراتب الوصول
ومنازل القبول من فضل الخير وهو حصول الشيء لما شانه ان يكون حاصلا
له بان يناسبه ويليق به ويوصف من حيث انه مؤثر كمال من حيث انه خروج ذلك
المناسب من القوة الى الفعل فيها بالذات واحد وان اختلفا بالاعتبار اعلى ارفع

كما يتعلق بالمبادي بعد ارسالها
بالخلقية الحال صح

الطريق
وابعد في جهة العلو المعنوي هنا مفعول رقي وعقبه مضاف اليه وهي في الاصل
الصاعد في الجبل اريد منه اشق الطاعات وافضل وجوه الخير والعبادات بل هي
للاضراب الانتقالي دون الابطالي ذلك اي اصطفاء الله النبي للنبوة واختياره للرسالة
فضل الله اي اثر جوده وانعامه وكرمه واحسانه اذ الفضل كما مر اعطاء الشيء بغير
عوض لا عاجل ولا اجل فهذا لا يكون الا لله يؤتيه تعالى بمحض اختياره وعبر
بالمضارع وان انقطع اتيان النبوة بموته صلى الله عليه وسلم لاستحضار تلك الصورة
للتعجب منها فهو من وضع المضارع موضع الماضي لمن يشاء من البشر الذكور
الكاملين العقل والذكاء والفطنة وقوة الراي السالم من كل ما ينفر كدناءة الاباء وعهر
الامهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام والامور المخلة بالمروة
كالاكل على الطريق والحرف الدنية كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرائع وقبول
للامة الله اعلم حيث يجعل رسالاته والمراد بالمضارع هنا الماضي اذ مشيئته تعالى وارادته
لاتصاف هذا المحل بالنبوة ثابتة في الازل وان تاخر الاتصاف بها الى وجود المحل وشرطه
فما لا يزال جل اي عظم وتنزه الله عن ان ينال شيء لم يكن اراد عطيته كيف وهو
واهب المنن اي العطايا جمع منة بمعنى العطية وقد تطلق على المنة من تعديد النعم
والاطلاق من الاسر والمحن التنزيهي انه لا واهب للمنن الا الله فهو الذي اخص منه هذا
فلا يطلب من غيره والمراد اما المنن الكاملة كالنبوة بقرينة السياق ولا اشكال في انحصار
واهبها فيه تعالى واما المطلقة ولا اشكال ايضا باعتبار مراعاة الواهب الحقيقي
وجريها على يد بعض عبيده انما هو بحسب الصورة الظاهرة فان قلت هلا
جعلت واهب المنن نعتا لله غير مقطوع فتستغني عن هذا الاعتذار بالمرة قلت
لم نجعله كذلك طلبا لتكثير الفائدة وتحقيق الحقائق خاتمة قال السعد اسعده الله
تعالى يحكى عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض الصوفية
ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والمقربين
منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ الاحكام
الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة من النبي لا تكون بدون الولاية وعن اهل
الاباحة والالحاد ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط
عنه الامر والنهي ولم يضره الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد
باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبي مع ماله من شرف الولاية معصوم من
المعاصي مامون من سوء الخاتمة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحي ومشاهدة
الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات
والثاني بان النبوة تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة الجانبين
وتتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة فلا تنقص عن مرتبة ولاية غير الانبياء

لانها

يلغ

مطلب في كون الولاية افضل من النبوة

لانها لا تكون على غاية الكمال لان غاية ذلك نيل مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد في
ان نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قال بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين
والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن قال الثاني لما في الولاية
من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال على ان ولاية غير النبي
وفي كلام بعض العرفاء ادعا قيل من ان الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس
من الادب اطلاق القول به بل لا بد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته
لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت
بل دام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم
من حيث ظاهرها الذي هو الانبا وان كانت دائمة من حيث باطنها الذي هو
الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء من امة محمد صلى الله عليه وسلم
كلهم تصرف ولايته بهم يتصرف في الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم
المتابعة اذ ليس الولي الا كمظهر لتصرف النبي واما بطلان القول بسقوط الامر
والنهي فلعموم الخطابات ولان الكمل المناسب في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما
حبيب الله مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل حتى انهم يعاتبون بادنى زلة بل بترك
الافضل نعم حكي عن بعض الاولياء انه استغرق عن التكاليف وسال الاعفاء
عن ظواهر العبادات فاجابه الى ذلك بان سلبه العقل الذي هو مناط التكليف ومع ذلك
كان من علو الرتبة على ما كان وانت خبير بان العارف لا يسام من العبادة ولا يفتر
في الطاعة ولا يسال الهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان والنزول من معارج
الملك الى منازل الحيوانات بل ربما يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق
في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير
ان ياثم بذلك لكونه في حكم غير المكلف كالنائم وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة
الجانبين فربما يسال دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الذهول
هو الجنون الذي ربما يرجح على بعض العقول والمتسمون به هم المسمون بالمجانين
العقلا وبهذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء فانهم مع استغراقهم الكامل وانجذابهم الشامل
لا يخلون بادنى طاعة ولا يذهلون عن هذا الجانب ساعة لان قوتهم القدسية من
الكمال بحيث لا يشغلهم شاغل عن ذلك الجناب ولهذا ينعى عليهم ادنى زلة عن منهج
اصوب الصواب انتهى وهو في غاية النفاسة وافضل الخلق اي اكثر المخلوقين
ثوابا واطيبهم عنصرا وارفعهم مقاما واشرفهم رتبة عند الله واكرمهم عليه واكرمهم لديه
والمرهم علما واكثرهم ايات واشهرهم معجزات وازكاهم واكرمهم اسما وظاهر كلامهم ان
الافضلية له عليه الصلاة والسلام ثابتة في الدنيا والاخرى فقول بعضهم التفضيل
المراد لهم هنا في الدنيا وذلك بكثرة احوال ان تكون اياته ومعجزاته ابهر واشهر

او يكون اسمه ازكى واكثر او يكون في ذاته افضل واطهر وفضله في ذاته راجع الى ما خصه الله به
من كرامته واختصاصه من كلام او خلة او رؤية او ما شاء الله من الطافه وتحف ولايته
واختصاصه لا ينقص على ظاهره الاجاسد وان اقتصر عليه القاضي والالف واللام في
الخلق للاستغراق لا للعهد ولا للجنس بقرينة ان **على الاطلاق** المراد به العموم مجازا
اي حال كون الخلق محمولا على الاطلاق اعني العموم الشامل للانس والجن والملك ومجي
الحال من المضاف اليه في مثل هذا جائز لان المضاف بعضه ويصح عمله في الحال النصب
في الجملة ثم ذكر خبر المبتدا الذي هو افضل في قوله **نبينا** صلى الله عليه وسلم واقتصرت
هذا الاعراب ان نبينا مبتدا وافضل الخلق خبره كما هو القاعدة في اجتماع كل مجهول
ومعلوم من جعل المعلوم مسندا اليه والمجهول مسندا والاضافة فيه لتشريف المضاف
اليه لا للاختصاص لما ياتي من عموم بعثته صلى الله عليه وسلم وقد جعل الضمير
للمتكلمين ليعم طبق ما ياتي وهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
ابن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب
ابن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر
ابن نزار بن معد بن عدنان هذا هو النسب الصحيح المجمع عليه واما ما فوق ذلك
فمختلف فيه ولا خلاف ان عدنان من ولد اسمعيل نبي الله بن ابرهيم خليل الله وانما الخلاف
في عدد من بين عدنان واسمعيل من الاباء فمن مقلل ومن مكثر وكذلك من بين
ابرهيم وادم عليهم الصلاة والسلام ولا يعلم ذلك على الحقيقة الا الله تعالى فعن
ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم كان اذا انتسب لم يجاوز معد بن عدنان
ابن ادد ثم يمسك ويقول كذب النسابون قال الله عز وجل وقرونا بين ذلك كثيرا
قال ابن عباس لو شاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يعلمه الله بذلك لاعلمه وعن
عائشة رضي الله تعالى عنها ما وجدنا احدا يعرف ما وراء عدنان ولا قحطان الا تخرصا
وروي نحوه عن عمرو وعكرمة وغير واحد والذي رجحه بعض النسابين على ضعفه
في نسب عدنان انه ابن اد بن اذد بن اليسع بن الهميسع بن سلامان بن
نبت بن حمل بن قيدار بن الذبيح اسمعيل بن الخليل ابرهيم عليهما الصلاة والسلام
ابن تارح وهو آزر بن ناحور بن ساروح بن ارغو بن فالغ بن عابر بن شالخ
ابن ارفخشد بن سام بن نوح بن لمك بن متوشلخ بن اخنوخ وهو
ادريس النبي عليه الصلاة والسلام ابن يارد بن مهلاييل بن قينان بن انوش
ابن شيث وهو هبة الله بن ادم عليهم افضل الصلاة والسلام واما امه عليه
الصلاة والسلام فهي امنة بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن
مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر وامها برة بنت عبد العزى بن عثمان بن
ابن عبد الدار بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر

وامها برة

٢٤٢

عبد العزى ابن عثمان بن عبد الدار بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر صح

وامها بنت ام حبيبة بنت اسد بن عبد العزى بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب
ابن لوي بن غالب بن فهر وام حبيب بنت برة بنت عوف بن عبيد ابن عويج
ابن عدي بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر كما في سيرة ابن هشام وقد بسطت
القول في النسب الشريف بما لا يستغنى عنه ضبطا واعتناء في تعليق الفرائد
فليراجعه من اراده ثم افضليته صلى الله عليه وسلم على جميع المخلوقات مما اجمع
عليه المسلمون واقام عليه قواطع الادلة المحققون قال البدر الزركشي وهو مستثنى
من الخلاف في التفضيل بين الملك والبشر انتهى ومما يدل لافضليته عليه الصلاة والسلام
على جميع المخلوقات ايضا ان امته افضل الامم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
الاية وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا ولا شك ان خيرية الامم
بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه فتفضيل الامة من
حيث انها امة تفضيل للرسول الذي هي امته ولانه مبعوث كما ياتي الى الخلق
وانه خاتم الانبياء والمرسلين وان معجزته الظاهرة الباهرة باقية على وجه الزمان
وان شريعته ناسخة لجميع الاديان وان شهادته تامة في الغاية على كافة البشر الى
غير ذلك من خصائصه الخارجة عن الحصر وقوله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض
درجات اشارة الى ذلك قاله بعضهم ومما يدل على ذلك ايضا قوله تعالى بعد ذكر جماعة
من الانبياء اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده فهو مامور بالاقتداء بجميعهم وانه
يفعل كلما فعلوه ولا بد انه اشتمل الواحد اذا فعل ما فعل الجماعة كان افضل منهم انتهى
وفيه نظر ظاهر انتهى ومما دلت الاحاديث الصحاح في هذا المعنى لتبيه نخبة قوله عليه الصلاة والسلام
انا اكرم الاولين والاخرين على الله ولا فخر قال السعد والاستدلال بقوله عليه الصلاة والسلام
انا سيد ولد ادم ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من ادم بل من اولاده انتهى ورده
بعضهم بانه يدل بالاستلزام لانه افضل من اولاده وفيهم من هو افضل من ادم كابرهيم
ولان الافضل من الافضل شخصا افضل من ذلك الشخص بالضرورة وبعضهم بان
بني كذا وولد كذا في عرف العرب كناية عن ذلك النوع فيكون ولد ادم وبنو ادم
كناية عن النوع البشري الشامل لادم ولاولاده ويؤيده ما ورد في الصحيح ايضا انا سيد
الناس يوم القيامة على ان في اخر الحديث المذكور عند الترمذي وبيدي لواء الحمد ولا
فخر وما من نبي يومئذ ادم فمن سواه الا تحت لوائي ومع ما صرح في افضليته على ادم فان قلت صح
وفي الصحيح ان رجلا قال له يا خير البرية فقال عليه الصلاة والسلام ذاك ابرهيم **قلت** قال
اهل العلم انما قال صلى الله عليه وسلم هذا تواضعا واحتراما لابرهيم عليه الصلاة والسلام لخلته
وابوته والا فنبينا صلى الله عليه وسلم افضل كما قال صلى الله عليه وسلم انا سيد ولد ادم
ولم يقصد به الافتخار ولا التطاول على من تقدمه بل قاله بيانا لما امر ببيانه وتبليغه ولهذا
قال صلى الله عليه وسلم ولا فخر لينفي ما قد يتطرق الى بعض الافهام السخيفة واحسب **انما**

البرية

بانه قاله قبل ان يعلمه الله بانه سيد ولد ادم وقيل مراده عليه الصلاة والسلام ان ابرهيم خير
الموجودين في عصره واطلق العبارة الموهمة للعموم لانه ابلغ في التواضع وبه جزم
صاحب التحرير وتبعه عليه النووي واعترض الجوابان الاولان بلزوم الكذب انا
واما النسخ وكلامهم في المرجحات واجاب القاضي باختيار النسخ وانه يدخل الخبر ان تضمن
عبادة لان الفضائل يمنحها الله تعالى لمن يشا فاخبر بفضل ابرهيم فوجب على من
بلغه ذلك اعتقاده الى ان علم افضلية نفسه عليه فاخبر به فوجب الرجوع
اليه ونسخ الاول وبالجملة فهو تخصيص لقول الاصوليين ان النسخ لا يدخل الاخبار
فان قلت ما حكم اعتقاد افضليته عليه الصلاة والسلام على كل المخلوقات قلت
صرائح كلامهم وظواهره كقول النووي ولا بد من اعتقاد التفضيل يقتضي الوجوب
وانظر ما حكم من لم يعتقده كذلك فاني لا استحضره الان ولا يبعد تفسيقه وتبديعه
ان اصر عليه بعد العلم فان قلت فما الجواب عما صح عنه عليه الصلاة والسلام
من قوله لا تخيروني على موسى وقوله لا تفضلوا بين الانبيا وقوله ما ينبغي لعبد
ان يقول اني خير من يونس بن متى قلت الجواب عن كل ذلك من وجوه
الاول انه صلى الله عليه وسلم قال قبل ان يعلمه الله انه سيد الاولين والاخرين فلما
اعلمه بذلك اخبر به الثاني انه صلى الله عليه وسلم قاله تادبا وتواضعا الثالث ان
النهي انما هو عن تفضيل يودي الى تنقيص المفضول الرابع انه انما نهى عن تفضيل
يودي الى الخصومة والفتنة كما هو المشهور في سبب ورود احاديث النهي الخامس
ان النهي يختص بالتفضيل في نفس النبوة فلا تفاضل فيها وانما التفضيل بالخصائص
قلت على ان المختار عند المحققين من اصحابنا عدم دخول المتكلم في خطابه
كما يعضده وهو الاصح وعليه فلا اشكال وبالله التوفيق والى هذا كله اشار بقوله
اذا عرفت هذا الحكم فاجزم به معتقدا صحته ومِلْ ايها المخاطب الطالب للحق
الراغب في الانصاف عن الشقاق منه اي المخالفة من الشق كان كلا من المخالفين
في شق غير شق الاخر او شق عصا الجماعة عصا المجمع او قصد اعناتهم بذلك ودفعهم
في المشقة وخرق الاجماع لا يجوز الاقدام عليه بمجرد التمسك بظواهر يجب ردها
بالتاويل اليه فانها فصيحة والجملة ليست حسنوا والانبيا صلوات الله وسلامه
عليهم اجمعين يجب ان يعتقد ان مرتبتهم في الفضل بعد مرتبة محمد صلى الله
عليه وسلم وانهم يلونه من الولي وهو القرب مطلقا والمراد هنا الانحداري
بنبوته في الفضل والمزية في الجملة فلا بد ان الانبيا يلونه فيه منهم اولوا
العزم من الرسل ومنهم بقية الرسل ومنهم الانبيا غير الرسل لما ياتي في تقدم عدد
كل وما يتعلق به عند ادلاد الرسل فراجعه ثم اختلف العلما فيمن يليه من اولي
العزم فقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابرهيم لزيادة توكله واطمينانه

وقيل

٢٤٧

وقيل موسى لكونه كليم الله وقيل عيسى لكونه روح الله وصفيه هذا وقال ابن حجر
وقال ابرهيم خير البرية خص منه محمد بالاجماع فتكون افضلية موسى وعيسى
ونوح عليهم الصلاة والسلام فالثلاثة بعد ابرهيم افضلية سائر الانبيا قال ولم اقف
على نقل ايهم افضل والذي يتقدح في النفس تفضيل موسى ثم عيسى ثم نوح قال
شيخنا وفضله النصارى على الكل بانه كلمة الله القاها الى مريم وروح منه طاهر نقية
لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدة نسا العالمين المطهرة من الادناس وتربى
في حجر الانبيا والاوليا وتكلم في المهد بعبودية نفسه وربوبية الله تعالى لم يخل زمانا
من التوحيد والشرائع ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يدخر قوت
يوم وتكلم في صحته كما نبه عليه العلقمي لعل تقدم موسى على من بعده لتفضيله
بكلام الله ثم عيسى لانه كلمة الله ولم يتسبب في هلاك نفس او سببها واستغرقاتها
ولا في اخذ مال ولا ولد ولا ايذا لاحد ومعجزاته من احيا الموتى وابرا الاكمه والابرص
اجل المعجزات واشهرها ثم هو في السما ومن زمرة الاحيا ونبوته مما اتفق عليها
ذووا الاديان واعترف بها خاتم الانبيا والجواب ان البعض من ذلك حجة لمن
شاهد بفضل نبينا كالولادة بين المشركين والتربي في حجور الجاهلين مع المواظبة
على الطاعة والتوحيد لرب العالمين والاقبال على الجهاد وقتل المشركين الضالين
وقهر اعدا الدين وكالقيام بمصالح نظام العالم مع الاستغراق في التوجه لجناب القدس
واما معجزاته فانما اشتهرت تلك الشهرة باخبار نبينا وكتابه ومع ذلك فاين هي
من معجزات محمد الانبيا فقد احيا صلى الله عليه وسلم بمسه ودعائه كثيرا من ذوي العاهات
واحيا الموتى حتى سمع اهلهم كلامهم وَرَدَّ عين قتادة بعد المفارقة فكانت احسن عينيه
وَرَدَّ ذراع معاذ بن عمرو بن الجموح يوم بدر فكانت احسن يديه ثم الكون له صلى الله
عليه وسلم ميتا في الارض انفع للامة من الكون حيا في السما حيث صارت الروضة المقدسة
مهبطا للبركات ومصعدا للدعوات وموطنا للاجتماعات على الطاعات الى غير ذلك من
انواع الخيرات ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم مما نطق بها العجما وشهد بها دواب الارض
والسما واتفق عليها من سبقه من الانبيا ومعجزاته مما لا يضبطه العدد والاحصا
وكذا اشرقت الارض بنورها اشراق الشمس في كبد السما فصار صباح الخلق بل اصباح الظلام
في الليلة الغرا قلت ولو ذهب ذاهب الى الوقف من تعيين الفاضل والمفضول
منهم بعد نبينا عليه الصلاة والسلام لم يبعد من الصواب ودرها بوهنه ترجيحه
ما نقله بعض ابن عبا دنيسها الاول قال سعد الدين في شرح المقاصد لا خفا
في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم الصديق رضي الله تعالى عنه بنبوة محمد
صلى الله عليه وسلم وبخبر من ثبتت عصمته عن الكذب كنصوص التوراة
والانجيل في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم قلت كما اشار اليه القائل بقوله

ما صحت فيه من الرسل الا ٥ بشرت قومها بك الانبيا ٥ وما ورد كاخبار موسى عليه الصلاة والسلام ببعثة هارون وكالب ويوشع عليهم الصلاة والسلام نقول امام الحرمين انه لا يمكن نصب دليل على النبوه سوى المعجزه لان ما يقدر دليلا ان لم يكن خارقا للعاده او كان خارقا ولم يكن مقرونا بالدعوى لم يصلح دليلا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى ابتدا محمولا عليها بصلح دليلا للنبوه على الاطلاق وحجة على المكرم بالنسبه الى كل نبي حتى الذى لا نبي قبله ولا كتاب واما ما سيأتي من الاستدلال على نبوه محمد عليه الصلاة والسلام بما شاع من اخلاقه واحواله فعائد الى المعجزه على ما ننبه ان شا الله تعالى الثاني ليس التكلم في المهد من خواص عيسى بن مريم عليه الصلاة والسلام فقد تكلم ايضا محمد صلى الله عليه وسلم وابرهيم الخليل عليه الصلاة والسلام ويحيى بن زكريا عليهم الصلاة والسلام وشاهد يوسف وصاحب جريج وابن ماشطة فرعون وابن ذات الاخدود ومبارك اليمامه في زمنه صلى الله عليه وسلم وابن امراة مر عليها بامراة يقال لها زنت فهولا عشرة تكلموا في مهادهم وزاد بعضهم مريم ابنه عمران وتبعه عليه الجلال السيوطي ونقل البرهان الحلبي ان اول كلمه تكلم بها نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عند مرضعته حليمه الله اكبر فان قلت فما الجواب عن حديث الصحيحين لم يتكلم في المهد الا ثلاثة فذكر عيسى وصاحب جريج وابن المراه التي مر عليها بالمراه التي يقال لها زنيت ولم تزن قلت قال البدر الزركشي مراده من بني اسرائيل وقال غيره لعله قال قبل ان يعلم الزياده انتهى وقد نظم الجلال السيوطي المتكلمين في المهد فقال

٥ تكلم في المهد النبي محمد ٥ ويحيى وعيسى والخليل ومريم ٥

٥ ومبري جريج ثم شاهد يوسف ٥ وطفل لدى الاخدود يرويه مسلم ٥

٥ وطفل عليه مر بالامة التي ٥ يقال لها تزني ولا تتكلم ٥

٥ وماشطة في عهد فرعون طفلها ٥ وفي زمن الهادي المبارك يختم ٥

الثالث قال الحجة البارع العارف بالله تعالى ابو عبد الله محمد بن عباد في التفضيل بين الانبيا والرسل وفي تفاضل الملائكه على جميعهم الصلاه والسلام انما وقعت الافضلية بينهم بحكم الله تعالى بافضليه بعضهم على بعض كما قال تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ولم يبين سبحانه وتعالى على الوجه الذي كانت به الافضليه ولا انها لعلة موجبة لها وجدت في الفاضل وفقدت من المفضول وهو سبحانه وتعالى سيد الجميع وللسيد ان يفضل بعض عبيده على بعض وان كان كل واحد منهم كاملا في نفسه بالغا من ذلك الغاية التي تليق به من قيام محله على ذلك وصف يكون فيهم وذلك ما يجب له بحق سيادته والتمثيل بالسيد امر تقريبي اذ المخلوق لا يخلو من البواعث والاغراض والله تعالى منزه عن جميع ذلك ثم الله تعالى اعلم بما يقتضيه هذا الحكم

بالافضليه

بالافضليه فهذا هو الذي يظهر لي في سبب وجود الافضليه بين الانبيا عليهم الصلاه والسلام ولا يتصور عندي انكار لذلك قال واما ان يعتقد في سبب وجود الافضليه اتصاف الفاضل بصفات هي مفقوده في المفضول او ان صفات الفاضل كامله وصفات الافضل ناقصه فهو عندي تكلف وتعسف ولا يسلم من الوقوع في سوء الادب وما زلت قط استثقل ما تولع عليه الجم الغفير من اهل المحققين حيث يقولون ان فلانا من الانبيا حاله كذا وحاله نبينا كذا وشتان ما بين الحالين ويقولون ان كان اعطي كذا فقد اعطي نبينا ما هو اعظم من ذلك كما قالوا في انفجار الما من الحجر لموسى عليه الصلاه والسلام وانفجار الما من بين اصابع نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ولم يفرقوا بينهما بسوى ان الحجر مالوف منه انفجار الما والاصابع لم يولف منها ذلك حتى ان بعض اهل العصر الذي يليه عصرنا نظم قصيدة طويلة بليغة استنبط فيها من احوال نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ومعجزاته ما وازن به جميع معجزات الانبيا عليهم الصلاه والسلام ودرجهم احوالهم وسلك مسلك ما ذكرناه من التناسب بين قدر نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وغيره من الانبيا عليهم الصلاة والسلام وقد احسن في ذلك ولكنه انما احسن من حيث ذلك الاستنباط واما ما بينهم منه من الغض والانحطاط فان قالوا ذكر ما يقتضيه افضلية نبينا محمد صلى الله عليه وسلم قلنا لهم من اين لكم ذلك والذي يقتضيه افضليته لا نعرف من تلك انفسنا جملها ولا تفاصيلها وانما يعرف ذلك من قبله عليه الصلاه والسلام ثم انا لم نعرف من قبله الا ما اوحي اليه لا نعرف حقايقها الا من قبله عليه الصلاه والسلام وامور تفصيليه ربما نعلمه كقوله اعطيت كذا واعطيت كذا وفضلت بكذا وما هذا معناه فاذا اعتقدنا افضليته باخباره ايانا بذلك ووقفنا على ما اخبرنا به من بعض البعض مما يقتضيه حكم الله تعالى له بالافضليه ومن لنا بالاطلاع على كنه ما يقتضيه ذلك الحكم منه ثم اقتصرنا على ذلك ولم نتجاوزه الى ان نتعرض للناس مما يوجب وجود الافضليه من قبل نظرنا الى ما اعطي من الايات وما طبع عليه من محامد الصفات وما اتصف به من محاسن الحالات وما نفقد من مثله من الانبيا عليهم الصلاه والسلام من بعض هذه الاشيا كان في ذلك مصيب سالمين من سوء الادب مع خواصه واحبابه والا كان سوء الادب والوقوع في النشب لازم لنا لزوما لا محيص عنه كما نعلمه ابتداء رضي الله تعالى عنهم ولا اقول انهم في ذلك بمنزلة من هدم قصرا وبنى قصرا وبعد هم قصرا ولكنهم بمنزلة من هدم القصرين جميعا لان الافضل لا يجب ان يفضل بشي لم يجعله مولاه سببا في وجود افضليته ولا يجب ايضا ان نحط الفاضل عن مرتبته كما قال عليه الصلاه والسلام لا تفضلوا بين الانبيا ولا تخيروني على موسى ولا يقولن احدكم انا خير من يونس بن متى والمفضول ايضا لا يجب ان يجعل المفضول ليته

علمًا لم يعلمها مولاه علمه لها وسوقته لما اختص به الافضل ولا يجب ايضا ان يترك
بينه وبين الافضل ومع جميع رسل الله عز وجل وعدم صحبته لكل واحد منهم لهذا
كله انما هو لحق الله تعالى لا لحظ انفسهم فقد آل سوء الادب بهم الى سوء
الادب مع الله تبارك وتعالى وهذا عظيم انتهى كلام ابن عباد نقلناه مع طوله
لنفاسته وجزالته وحسن اشارته وبيان عبارته والحمد لله رب العالمين
لطيفة شاردة من الانبيا الخضر بفتح الخا وكسر الضاد المعجمتين اشهر
من فتحها او كسرها مع سكون الضاد فيهما لقب له لقب به لما ذكره البخاري
في كتاب الانبيا من انه جلس على فروة بيضا فاذا هي تهتز من خلفه خضرا
والفروة وجه الارض وقيل نبات مجتمع يابس وكنيته ابو العباس واختلف
في اسمه فقيل بليا بفتح الموحدة وسكون اللام وبتحتيه وهو ما اقتصر النووي
على نقله وقيل ايليا وقيل خضرون وقيل احمد وقيل عامر وقيل ارميا وقيل غير
ذلك واختلف فيه اهو نبي ام رسول او ولي او ملك والصحيح انه نبي واختلف
في حياته والجمهور على انه حي الى يوم القيامة لشربه من ماء الحياة واختلف
في اسم ابيه فقيل ملكان بفتح الميم وسكون اللام وبالكاف وقيل فرعون صاحب
موسى وقيل مالك اخو الياس وقيل بعض من امن بابراهيم وقيل ادم وقيل
عيصو وقيل فارس انتهى فائدة اخرى ليس من الانبيا ذو القرنين وهو عبد
ابن الضحاك بن سعد وقيل مصعب بن عبد الله بن قنان بن منصور وقيل
اسكندر وهو مؤمن لا نبي واما الاسكندر اليوناني فهو مشرك وانما سمي ذا القرنين
لانه لما دعا قومه الى الايمان ضربوه على قرنه الايمن فمات ثم بعث ثم دعاهم فضربوه
على قرنه الايسر فمات ثم بعث او لانه بلغ قطري الارض المشرق والمغرب
او لانه ملك فارس والروم او كان ذا قرنين من شعر والعرب تسمي الخصلة
من الشعر قرنا او لانه كان لتاجه قرنان او لانه اعطي علم الظاهر والباطن
او لغير ذلك قاله شيخ الاسلام الانصاري في شرح البخاري وقال ابن حجر في قوله في
الحديث ان عبدا من عبادنا بمجمع البحرين هو اعلم منك خطابا لموسى هذا ظاهر
في ان الخضر نبي بل نبي مرسل اذ لو لم يكن كذلك لزم تفضيل العالي على الاعلى
وهو باطل من القول ولهذا اورد الزمخشري سؤالا وهو دلت حاجة موسى
الى التعلم من غيره انه موسى بن ميشى كما قيل اذ النبي يجب ان يكون اعلم
اهل زمانه واجاب عنه بانه لا نقص بالنبي في اخذ العلم من نبي مثله قال
وفي الجواب نظر لانه يستلزم نفي ما اوجب والحق ان المراد بهذا الاطلاق
تقييد الاعلمية بامر مخصوص لقوله بعد ذلك اني على علم علمنيه الله لا تعلمه
انت وانت على علم علمكه الله لا اعلمه والمراد بكون النبي اعلم اهل زمانه اي ممن
ارسل اليه

ارسل اليه ولم يكن موسى مرسلا الى الخضر فلا نقص فيه ان كان الخضر اعلم منه ان قلنا
انه نبي مرسل او اعلم منه في امر مخصوص ان قلنا انه نبي او ولي وينحل بهذا التقرير اشكالات
كثيرة ومن اوضح ما يستدل به على نبوة الخضر قوله وما فعلته عن امري وينبغي اعتقاد
كونه نبيا لئلا يتذرع بذلك اهل الباطل في دعواهم ان الولي افضل من النبي حاشا
وكلا انتهى وهو نفيس واعلم ان جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر
في صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة هم عباد مكرمون مواظبون على الطاعة
والعبادة لا يوصفون بالذكورة او الانوثة واشتهر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم
وتفضيلهم على الانبيا والمعول عليه ما ذكره الناظم بقوله وبعدهم اي الانبيا في الفضل
يعني ان الافضل بعد الانبيا ملائكة الله ذي الفضل كما اطلاقه عليه تعالى
في قوله والله ذو الفضل العظيم فلا ايه والمراد انهم من حيث الجملة يلون الانبيا
في الفضل فهم افضل من كل البشر غير الانبيا ولو كانوا اولياء كما ياتي فلا ينافي ان
الذين يليهم فيه منهم انما هم من رؤسائهم كجبريل لما ياتي كما ذهب اليه جمهور
اصحابنا الاشعرية خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي منا في زعمهم ان الملائكة
افضل من الانبيا احتج اصحابنا بوجوه نقلية وعقلية منها الاولى ان الله تعالى
امر الملائكة بالسجود لادم بقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا
الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين ولا شك ان السجود المامور به سجود
خدمة لا سجود عبادة اذ لا يكون عبادة الا لله تعالى فلو لم يكن ادم افضل من
الملائكة لما امرهم الله بالسجود له لان الله تعالى حكيم والحكيم لا يامر الافضل بخدمة
المفضول وابى ابليس واستكباره وتعليله ذلك بانه خير من ادم لكونه من نار
وادم من طين يدل على ان السجود المامور به كان سجود تكرمة وتعظيم للمسجود
له وزيادة ولا سجود الاعلى للادنى اعظاما له ورفعة لمنزلته وهضما لنفوس
الساجدين ومنها ايضا ان ادم اعلم من الملائكة ومعلمهم لانه انباهم بالاسماء كلها
لما علمه الله تعالى من الخصائص والملائكة كانوا لا يعلمون ذلك لقوله تعالى
وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين
قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فيجب ان يكون افضل
منهم لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون والمعلم
افضل من المتعلم وسوق الاية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من
افضلية ادم ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال تعالى لهم الم اقل لكم اني
اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة
اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب
والانظار المتوالية ومنها ايضا قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم

والِ عمران غير الانبيا بدليل الاجماع فيكون ادم ونوح وجميع الانبيا مصطفين على العالمين
الذين منهم الملئكه اذ لامخصص للملئكه من العالمين ولا جهة لتخصيصه بالكثير من
المخلوقات ومنها قوله تعالى ولقد كرمنا بني ادم والتكريم المطلق لاحد الاجناس
يشعر بفضله على غيره وهو ضعيف لان التكريم لايوجب التفضيل سيما مع قوله
تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على
القليل وليس غير الملئكه بالاجماع كيف وقد وصف الملئكه ايضا بانهم عباد مكرمون
ومن الثانيه ان للبشر شواغل عن الطاعات العلميه والعمليه كالشهوة والغضب
والوسوسه والصوارف الداخله والخارجه وساير الحاجات الشاغلة والموانع
الحايله ولاشك ان المواظب على العبادات وتحصيل انواع الكمالات بالقهر والغلبه
على ما يضاد القوة العاقله يكون اشق فتكون افضل لقوله عليه الصلاة والسلام
افضل الاعمال احمزها اي اشقها ولان طاعة البشر وتكاليفهم مستنبطه بالاجتهاد
وطاعة الملئكه ذاتيه جبليه ليس لها موانع وصوارف منصوص عليها ولا
مستنبطه بالاجتهاد ولا شك ان المستنبط بالاجتهاد اشق من الجبلي لعدم
شعور الطبيعة به لاقتضايها اياه بثقله على النفس فيكون افضل لما مر
ولما كانت الطاعات اشق كانت افضل وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى
للافضليه سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامه لا يقال لا نسلم انتفا الشهوة
والغضب وساير الشواغل في حق الملئكه ولو سلم انتفا الشهوة والغضب وساير
الشواغل في حقهم فالعباده مع كثرة المتاعب والشواغل انما تكون اشق وافضل
الاخرى اذا استويا في المقدار وباقي الصفات وعبادة الملئكه اكثر وادوم فانهم
يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به القوام والنظام والتميز
الذي هو الاساس والتقوى التي هي الثمرة فيهم اقوى واقوم لان طريقهم العيان
لا البيان والمكاشفة لا المراسله لانا نقول انتفا الشواغل في حقهم مما لم ينازع فيه
احد ووجود المشقه واللازم في العباده عند عدم المنافي والمضاد مما لم يعقل قلت
او كثرت وكون باقي الصفات في حق الانبيا اضعف وادنى مما لا يسمع ولا
يعقل ومنها ما تمسك به بعض الاصحاب وهو ان للملئكه عقلا بلا شهوة
وللبهايم شهوة بلا عقل وللانسان كليهما واذا ترجح شهوته على عقله يكون
ادنى من البهايم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل فاذا ترجح عقله على
شهوته يجب ان يكون اعلى من الملئكه وفيه انه لم يثبت زايدا على ما سبق
بل هو عايد له فان تمام تقريره هو ان الكامل اثر النقصان مع التمكن من الكمال
ذلك من فعل كذا فهو افضل وازكى ممن اتى به بدونه لان ايثار الشي مع وجود
المضاد والمنافي ارجح وابلغ من ايثاره بدونه فيلزم ان يكون من اثر الكمال

مع التكمل

٢٤٧

مع التمكن من النقصان افضل واكمل ممن اتى به بدونه نعم تتضح الدلالة بان ادم
باعتبار انه لا قايل بالفرق بينه وبين غيره من الانبيا والله اعلم واحتج المخالفون
ايضا بوجوه نقليه وعقليه اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في
السموات وما في الارض من دابة والملئكه وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من
فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود
وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك فان اسباب التكبر والتعاظم حاصلة لهم
ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها
قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون
الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبه على
الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم
بامره يعملون يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم
من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامه المطلقه والامتثال والخشيه وهي
للامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا افضليتهم مع
ولو سلم فانما يدل على افضليتهم على البشر الذين يستكبرون عن عبادته ويستنكفون
عن خوفه وخشيته وتنحط اقدارهم بالبعد عن طاعته لا على من ليس كذلك
من الانبيا الذين هم المطهرون والرسل المكرمون ومنها قوله تعالى قل لا اقول
لكم عندي خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اني ملك فان مثل هذا الكلام
انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال ذلك حين استعجلته
قريش العذاب الذي اوعدوا به على لسانه عليه الصلاة والسلام
بقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى
اني لست بملك حتى تكون لي القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله
كما كان لجبريل عليه الصلاة والسلام والتفاوت في القوة باذن الله لا يستلزم
التفاوت في الفضل والشرف بالمعنى الاتي بيانه على انها انما يتبادر منها
ان الملك يتلقى الوحي من الله بلا واسطه متبوع والنبي يتلقاه بواسطته
بدليل قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا لا يدل على ان الملك افضل بل
ربما يدل على ان النبي افضل ومنها قوله تعالى حكايه عن مقاله ابليس
لادم وحوا ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة
ان تكونا ملكين يعني ان الملئكه بالمرتبه العليا ودونها كانت الشجرة ارتقا اليها
والجواب ان ذلك تمويه من الشيطان وتخييل انهما شاهدا في الملك من حسن
الصوره وعظم الخلق وكمال القدرة يحصل باكل الشجرة ولو سلم فغايته انما
يدل على افضليه الملك على ادم وقت مخاطبة ابليس له ومكالمته اياه وذلك

قبل نبوته بنا على انه انما نبي بعد هبوطه من الجنه الى الارض على ما يرشد اليه قوله تعالى
ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى وذلك لا يدل على افضليته عليه بعدها كما هو المتنازع فيه
والله اعلم ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبريل عليه الصلاة والسلام دلت
هذه الايه على ان جبريل رسولا الى النبي صلى الله عليه وسلم ومعلم له ولا شك ان المعلم افضل
من المتعلم والرسول افضل من المرسل اليه كما ان النبي افضل من الامه المتعلمين منه والمرسل
هو اليهم والجواب ان التعليم ليس الا من الله تعالى والذي من جبريل انما هو تبليغ
ذلك التعليم ولو سلم فالمعلم انما يكون افضل من المتعلم فيما يعلمه وفيما جهله به لا في غيره ولا
فيما يعلمه وكيف جهله وانما بل فيما نقله والقياس على النبي بالنسبه الى امته ليس بصواب
لظهور الفرق فان السلطان اذا ارسل شخصا الى جمع كثير ليكون حاكما عليهم يكون ذلك
الشخص افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى ذلك الشخص الحاكم ليبلغ رسالة
فلا يلزم ان يكون ذلك الواحد افضل من ذلك الشخص الحاكم كما لا يخفى ومنها قوله
تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملايكة المقربون اي لا يترفع عيسى
عن العبوديه ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير
ولا السلطان ولو قلت السلطان ولا الوزير خرجت عن صنعة البيان بشهادة
النقل باساليب الكلام فان القياس في مثل هذا الترقي من الادنى الى الاعلى وعليه
جا قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى اي مع انهم اقرب مودة
لاهل الاسلام ولهذا خص الملايكه في الايه بالمقربين منهم لكونهم افضل واذا ثبت فضل
الملايكه على عيسى ثبت فضلهم على غيره اذ لا قائل بالفرق البته والجواب ان الكلام
لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح عيسى بن مريم وادعائهم فيه مع النبوه البنوه
بل الالوهيه والترفع عن العبوديه لكونه روح الله حيث شاهدوه ولد بلا اب وانه
يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى والمعنى لا يترفع عيسى عن العبوديه له تعالى
ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملايكه الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون باذن
الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابرا الاكمه والابرص واحيا الموتى فالترقي والعلو
انما هو في التجرد عن الاب والام واظهار الاثار القويه لا في مطلق الشرف والكمال
ولا فيه بمعنى كثرة الاجر والثواب فان قلت وصف الملايكه في الايه بالمقربين ربما يلوح
الى الافضليه في الشرف والكمال لا بمعنى التجرد والقدرة على تلك الافعال قلت توصيفهم
بالمقربين لكونهم اقدر نوعهم على ايقاع تلك الافعال في العالم والتصرف في احوال بني ادم فقد
جا ان نسخة الارزاق تسلم الى ميكائيل ونسخة الحروب والزلازل والصواعق والخسوف
الى جبريل ونسخة المصائب الى ملك الموت ونسخة الاعمال الى اسماعيل صاحب
سما الدنيا وهو ملك عظيم تحته سبعون الف ملك كل واحد منهم تحته ماية الف ملك
والله اعلم ومنها انه قد اطرد في الكتاب والسنه تقديم ذكر الملايكه على ذكر الانبيا
والرسل

٢٤٣
والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضليه والجواب انه يجوز ان يكون ذلك التقديم
لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم والاهتمام به لانهم باعتبار الوجود اخفى
فالايمان بهم اقوى وبالتحريض عليه احرى فالتقديم لهم اولى واما العقليات فمنها ان
ان الملايكه روحانيات مجرده في ذواتها متعلقه بالهياكل العلويه مبرأة عن ظلمة الماده
وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدا الشرور والقبائح متصفه بالكمالات العلميه
والعمليه بالفعل منزهه عن شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على سبيل
التدريج ومن احتمال الغلط قويه على الافعال العجيبه واحداث السحب والزلازل وامثال
ذلك مطلعة على اسرار الغيب ماضيها وآتيها سابقة الى انواع الخير ولا كذلك حال البشر
والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفه دون المله ومنها ان اعمالهم المستوجبه للمثوبات
اكثر لطول زمانهم ودوام لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي وعلومهم
اكمل واكثر لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ المنقش بصور
الكائنات والاسرار الغيبيات والجواب ان هذا لا ينافي كون اعمال الانبيا وعلومهم افضل
وانهم اكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق
ونحو ذلك على ما مر وههنا مباحث لا بد من الوقوف عليها تتميما للفائده الاول ما مر من
تفضيل الانبيا على الملايكه هو مذهب جمهور اهل السنه وقال في ذلك جماعة منهم القاضي
والحليمي والاستاذ والحاكم والرازي وابو شامه فقالوا ان الملايكه افضل منهم وذهب جماعة
الى الوقف عن القول بتفضيل احد الفريقين على الاخر وجماعة الى السكوت عن القول
بذلك مع اعتقاد ما ادى اليه الدليل ويأتي في القول الخامس المفصل في كلام الناظم الثاني
قال الامام فخر الدين ان الخلاف انما هو في الافضل بمعنى الاكثر ثوابا على الطاعات قال القاضي
وكان فضل انما يفضل باعتبار كثرة الثواب والعمل وانه انفى من التوفيق للامر ورد بعض
المتأخرين عليه الاخرين وعينه في الاول بسجود الملايكه لادم فيلزمه شيا وقيل نحوه
البته وفي كلام شيخ المقاصد التصريح بانه في اكثرية الثواب وسائر الكمالات لكن في كلام
ابن المنير ما يأباه فانه قال مذهب اهل السنه ان الرسل افضل من الملايكه باعتبار
الرسالة لا باعتبار عموم الاوصاف البشريه ولو كانت البشريه بمجردها افضل من الملايكه
لكان كل بشر افضل من الملايكه معاذ الله قلت والحق انه لا يأباه كما يدرك بالتامل
نعم قال عز الدين بن عبد السلام ان فاضل بينهما تفاضلت جهة تفاوت الاجساد
التي هي مساكن الارواح فلا شك ان اجساد الملايكه افضل فان اجسادهم من نور واجساد
البشر من لحم ودم وان فاضل بين ارواح البشر وارواح الملايكه مع قطع النظر عن الاجساد
فارواح الانبيا افضل كما يعلم مما في ان شا الله تعالى وهو لا يخلو من نظر لان ظاهر
كلام القوم ومقتضى اطلاقهم ان الخلاف جار في التفضيل بين الانبيا ومطلق الملايكه و
ذهب اليه القاضي وجماعة منهم الامام فخر الدين في الاربعين تخصيصه بالعلويه منهم

وعبارة البلقيني في منهج الاصلين ان القاضي الباقلاني والحليمي انما فضلا الملايكة العلوية
لا مطلقهم وقضيه الاتفاق على تفضيل الانبيا على الملايكة السفليه وفي كلام بعضهم التصريح
بان العلويه هم سكان السموات وان السفليه هم سكان الارض الرابع ذكر البلقيني
في منهج الاصلين ان محل الخلاف في غير نبينا وحبيبنا وشفيعنا وملاذنا وغوثنا
محمد صلى الله عليه وسلم فانه بالاجماع افضل خلق الله اجمعين ومقدم احبة رب
العالمين الخامس لا ثمرات المفاضله بين الزينب من المسايل العظيمه التي يطلب
فيها القطع واليقين الا ان لما لم يمكنا ما يفيد ذلك اكتفينا فيها بما يحصل الظن
وهذا مراد السعد بما وقع في شرح عقايد النسفي من قوله ولا خفا في ان هذه المسيله
ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنيه غايته انه تسامح ولما ذكر البيهقي المسيلة وبسط
ادلتها قال والامر فيها سهل اذ ليس فيها من الفايده الا معرفة الشي على ما هو به
قال الزركشي واستفدنا منه انه لا يجب ذلك في العقيده خلاف ما يقتضيه كلام ابن
السبكي قلت الظاهر من كلام القوم حتى كاد يصرح به مقتضى كلام ابن السبكي
والله اعلم فان قلت كلام الكمال الشريفي يميل الى كلام البدر الزركشي قلت ممنوع
ولفظه بعد نقله الكلام السعد السابق بدليل ان الاختلاف فيها لا يترتب عليه الكفر
انتهى ونفي ترتب الكفر لا ينفي ترتب الحرمه والمدعى انما هو مطلق وجوب
الاعتقاد والافضليه وربما يلوح الى هذا قول ابن الفاكهاني ان المسيلة ليست الكبة
في الاعتقاد وليس الامر فيها سهل قلنا مثل الله ورسوله ثم القاضي الملايكه جمع ملاك على الاصل
كالشمايل جمع شمال واصله مالك فقدمت اللام واخرت الهمزه فوزنه مفعال من الالوكه وهي
الرساله ثم تركت همزته لكثرة الاستعمال فقيل ملك فلما جمعوه ردوه الى اصله فقالوا ملايكه
فزيدت التا للمبالغه والتانيث فيه لتانيث الجمع وانما كان مقلوب مالك من الالوكه وهي
الرساله لانهم وسايط بين الله وبين الناس فهم رسل الله او كالرسل اليهم السابع اختلف
العقلا في حقيقة الملايكه بعد اتفاقهم على انها ذوات موجوده قايمة بانفسها فذهب
اكثر المسلمين الى انها اجسام نورانيه لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفه شريفه
الباطنه مستدلين بان الرسل كانوا يرونهم كذلك وذهب طايفه من النصارى
الى انها النفوس الفاضله البشريه المفارقه للابدان وزعم الحكما ان الملايكه جواهر
مجرده مخالفة للنفوس الناطقه في الحقيقة منهم من شانه الاستغراق في معرفة الحق
والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفهم في محكم تنزيله بقوله يسبحون الليل والنهار
لا يفترون وهم العليون والمقربون ومنهم من شانه تدبير الامر من السما الى الارض
على ما سبق به القضا وجرى به القلم الالهي لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يومرون وهم المدبرات امرا وهولا منهم سماويه ومنهم ارضيه وتمامه في شرح
الثامن لا خلاف ان جبريل وميكايل واسرافيل وملك الموت رووس الملايكه ... اصلهم

وافضل الاربعه جبريل واسرافيل وفي التفضيل بينهما توقف بسبب اختلاف الاثار في ذلك
وفي معجم الطبراني الكبير حديث افضل الملايكه جبريل لكنه سنده ضعيف وله معارض
قال الولي العراقي الوقف عن ذلك اسلم وسياتي قريبا ما يشكل عليه التاسع اخرج ابو الشيخ عن ابن
عباس رضي الله تعالى عنهما مرفوعا ما بين منكبي جبريل مسيره خمسماية عام للطاير
السريع الطيران وقد جا ان نبينا صلى الله عليه وسلم ساله ان يريه نفسه في الصوره التي
جعله الله عليها فاراه نفسه كذلك مرتين مرة في الارض ومرة في السما فاما التي
في الارض ففي الافق الاعلى وكان النبي صلى الله عليه وسلم بحرا فطلع له جبريل من المشرق
فسد الارض الى المغرب فخر النبي صلى الله عليه وسلم مغشيا عليه فنزل اليه في صورة
الادميين وضمه الى نفسه وجعل يمسح الغبار عن وجهه فلما افاق النبي صلى الله
عليه وسلم قال يا جبريل ما ظننت ان الله تعالى خلق احدا على مثل هذه الصوره فقال
يا محمد ان نشرت جناحين من اجنحتي وان لي ستماية جناح سعة كل جناح
ما بين المشرق والمغرب فقال ان هذا العظيم فقال وما انا في جنب ما خلق الله تعالى الا
يسيرا ولقد خلق الله تعالى اسرافيل له ستماية جناح كل جناح قدر جميع اجنحتي
وانه ليتضال اي ينضم وينقبض وينضا غير من مخافة الله تعالى حتى يكون قدر
الوصع بفتح الواو والصاد وبالمهملة يعني العصفور الصغير واما التي في السما
فعند سدرة المنتهى ليلة الاسرا وعليه حمل محققوا المفسرين قوله تعالى ولقد راه نزلة
اخرى عند سدرة المنتهى قال بعض شيوخنا ولم ير جبريل عليه الصلاة والسلام
احد من الانبيا على تلك الصوره الا نبينا صلى الله عليه وسلم تنبيه للمرتين قلت ومثله
لا يعلم الا بالتوقيف فلعله وقف عليه كذلك فان قلت صيرورة جبريل في صورة
الادميين واسرافيل في قدر العصفور كيف تعقل مع عظم جثتهما ذلك العظيم الذي
ذكرت قلت مر اثنا الحديث نزول جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم في صورة رجل
معناه ان الله تعالى افنى الزايد من خلقه او ازاله عنه ثم يعيده اليه بعد ذكره وجزم
ابن عبد السلام بالازاله دون الفنا وقرر ذلك بانه لا يلزم ان يكون انتقالها موجبا
لموته بل يجوز ان يبقى الجسد حيا لان موت الجسد بمفارقة الروح ليس بواجب
عقلا بل لعادة اجراها الله تعالى في بعض خلقه ونظيره انتقال ارواح الشهدا
الى اجواف طير خضر تسرح في الجنة وقال البلقيني يجوز ان يكون الاتي هو جبريل
بشكله الاصلي الا انه انضم فصار على قدر هيية الرجل واذا ترك ذلك عاد الى هييته
ونظيره القطن اذا جمع بعد ان كان منتفشا فانه بالنفش يحصل له صوره كبيره وذاتها
لم تتغير وهذا على سبيل التقريب وقال العلامة علا الدين القونوي فقد كان جبريل عليه
الصلاة والسلام يتمثل في صورة دحية ويتمثل لمريم بشرا سويا ومن الممكن ان يخص
الله تعالى بعض عباده في حال الحياة بخاصية لنفسه القدسية وقوة لها يقدر بها

على التصرف في بدن آخر غير بدنها المعهود مع استمرار تصرفها في الأول وقد قيل في الأبدال إنهم
إنما سموا أبدالاً لأنهم قد يرحلون في مكان ويقيمون في مكانهم الأول شبحاً آخر شبيهاً
بشبحهم الأصلي بدلاً عنه وقد أثبت الصوفية عالماً متوسطاً بين عالم الأجساد والأرواح
وسموه عالم المثال فقالوا هو ألطف من عالم الأجساد وأكثف من عالم الأرواح وبنوا على ذلك
تجسد الأرواح وظهورها في صور مختلفة من عالم المثال وقد يستأنس لذلك بقوله
تعالى فتمثل لها بشراً سوياً فتكون الروح الواحدة كروح جبريل مثلاً في وقت واحد مدبرة
لشبحه الأصلي ولهذا الشبح المثالي وبهذا ما قد اشتهر نقله عن بعض الأئمة
أنه سأل بعض الأكابر عن جسم جبريل فقال أين كان يذهب جسمه الأول الذي يسد
الأفق بأجنحته لما تراءى للنبي صلى الله عليه وسلم في صورته الأصلية عند إتيانه
إليه في صورة دحية وقد تكلف بعضهم الجواب عنه بأنه يجوز أن يكون يندمج
بعضه في بعض إلى أن يصغر حجمه فيصير بقدر صورة دحية ثم يعود وينبسط إلى
أن يصير كهيئته الأولى وما ذكره الصوفية أحسن وهو أن يكون جسمه الأول بحاله
لم يتغير وقد أقام الله له شبحاً آخر وروحه متصرفة فيهما جميعاً في وقت واحد هذا
كلام القونوي وقال ابن القيم للروح شأن غير شأن الأبدان فتكون في الرفيق الأعلى
وهي متصلة ببدن الميت بحيث إذا سلم المسلم على صاحبه رد عليه السلام وهي في مكانها
هناك وهذا جبريل رآه النبي صلى الله عليه وسلم له ستمائة جناح منها جناحان سدا
الأفق وكان يدنو من النبي صلى الله عليه وسلم حتى يضع ركبتيه على ركبتيه ويديه
على فخذيه وقلوب المخلصين تتسع للإيمان بأن من الممكن أنه كان يدنو هذا الدنو
وهو في مستقره من السموات وفي الحديث في رؤية جبريل فرفعت رأسي فإذا جبريل
صاف قدميه بين السماء والأرض يقول يا محمد أنت رسول الله وأنا جبريل فجعلت
لا أصرف بصري إلى ناحية إلا رأيته كذلك وإنما يأتي الغلط هنا من قياس الغائب على
الشاهد فيعتقد أن الروح من جنس ما يعهد من الأجسام التي إذا شغلت مكاناً
لم يمكن أن تكون في غيره وهذا غلط محض انتهى كلام الأسيوطي في بعض تعاليقه
وله لشيخ الإسلام زكريا في حاشية البخاري واللفظ للثاني وتمثل جبريل رجلاً ليس
معناه أن ذاته انقلبت رجلاً بل معناه أنه ظهر بتلك الصورة تأنيساً لمن يخاطبه
من البشر والأول والظاهر أيضاً أن القدر الزائد لا يزول ولا يفنى بل يخفى على
الرائي فقط انتهى كلامهما وهو نص صريح في مخالفة من تكلف انخلاع جبريل
إلى البشرية عند تلقيه عليه الصلاة والسلام القرآن أو انخلاعه عليه الصلاة والسلام
حسداً إلى الملكية والتزام المناسبة بين القابل والفاعل طريق الحكماء قلت ولا يخفى
ضعف هذه الأجوبة في نفاذ إسرافيل من خشية الله فلا تغفل لطيفة
أخرج ابن جرير عن علي بن الحسين قال اسم جبريل عبد الله وميكائيل عبيد الله وإسرافيل   اسم جبريل وميكائيل وإسرافيل

عبد الرحمن

عبد الرحمن وكل اسم فيه إيل فهو معبد لله تعالى وأخرج الديلمي في مسند الفردوس من حديث
أبي أمامة مرفوعاً وأخرج أبو الشيخ في العظمة عن عبد العزيز بن عمير قال اسم جبريل في الملائكة
خادم الله وملك الموت اسمه عزرائيل وقيل عبد الجبار وقال ابن حجر في شرح البخاري وذكر
بعضهم أن إيل معناه عبد وما قبله معناه اسم الله كما تقول عبد الله وعبد الرحمن وعبد
الرحيم فلفظ عبد لا يتغير وما بعده يتغير لفظه وإن كان المعنى واحداً ويؤيده أن القاعدة
في لغة غير العرب تقديم المضاف إليه على المضاف ورجح الجلال بشهادته أن الإل إله دون
قول من قال إن جبر معناه رجل أو عبد كما قيل به غريبة هؤلاء الأربعة هم المقربون   مطلب المقربون المدبرون
المدبرون للعوالم فجبريل ملك الحروب والخسوف والزلازل والصواعق وميكائيل
ملك الأرزاق وإسرافيل ملك النفخة وعزرائيل ملك الموت والمصائب كما مر آنفاً
إن سمع عدم إطلاق الذكورة والأنوثة على الملائكة ليس لمانع عقلي بل لأنه لم يرد بذلك
نقل ولا دل عليه عقل وما زعمه عبدة الأوثان والأصنام من أنهم بنات الله تعالى باطل   لا تطلق عليهم ذكورة ولا أنوثة
داخل في شأنهم كما أن قول اليهود إن الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه
الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم وتشنيع في شأن عصمتهم لما ثبت له
العاشر قال النووي في شرح مسلم يجوز في حق البشر غير الأنبياء رؤية الملائكة وذكر
في كتاب العمد للشوادي أنه لا يجمع بين رؤية الملك وكلامه إلا الأنبياء أما غيرهم فإنهم   مطلب رؤية الملك وكلامه
يرونهم ولا يكلمونهم أو يكلمونهم ولا يرونهم انتهى وفي حديث مسلم في الذي خرج لزيارة أخ له
في الله ما يرده وأما أصل الأمر أنه لا تجوز رؤيتهم على صورهم الأصلية وفيه نظر وذكر أيضاً
النووي أن الجن موجودون وأنهم قد يراهم بعض الآدميين وأما قوله تعالى
إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم فمحمول على الغالب ولو كانت رؤيتهم محالاً
لما قال النبي صلى الله عليه وسلم في الشيطان الذي تفلت عليه في صلاته لقد هممت
أن أربطه حتى تصبحوا تنظرون إليه أجمعون أو كلكم ويلعب به ولدان المدينة
قال القاضي عياض وقال رؤيتهم على خلقتهم وصورهم الأصلية ممتنعة لظاهر الآية
إلا للأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ومن خرقت له العادة وإنما يراهم بنو آدم
في صور غير صورهم كما جاء في الآثار قلت هذه دعوى مجردة فإنه لم يصح لها مستند
فهي مردودة عليه قال أبو عبد الله المازري الجن أجسام لطيفة روحانية تتشكل
بالأشكال الحسية يصح ربطها وحبسها واللعب بها وهلاكها وهوان
ابن فرس في شرح الشفا أن رؤية الملائكة قد تكون بواسطة التشكل وقد تكون كشفاً
كما في حكاية ضيف إبراهيم عليه الصلاة والسلام وكما في قوله تعالى حكاية عن مريم
فتمثل لها بشراً سوياً وفي حديث الأعرابي عليه الصلاة والسلام رأى جبريل عليه
السلام على هيئته التي خلقه الله عليها فتكون رؤيته عليه السلام للملائكة
على الوجه الأعم فإن قلت فما معنى تشكل الملائكة والجن في صور مختلفة ولا قرينة

مخلوق على تغيير خلقه قلت قال القاضي ابو يعلى لا قدرة للجن على تغيير خلقهم ولا على نقلها الى
الصور اخرى لان ذلك انما يكون بنقض البنية وتفريق الاجزاء واذا انتقضت البنية بطلت
الحياة واستحال وقوع الفعل من الجملة فكيف تنقل نفسها وانما ذلك بان يعلمهم الله كلمات وضروبا من ضروب الافعال اذا فعله او تكلم به نقله الله من
صورة الى صورة فيقال انه قادر على التصور والتخييل وحمل على هذا نصوص صريحاني
صورة وصفة وتصوره لمريم بشرا سويا قلت ويجوز ان يكون الله تعالى قد جعل
لهم قوة التشكل عند ارادتهم ذلك لانهم ارواح ومن ذلك ان الانبيا ترى في المنام وقد ورد
ان الشيطان لا يتمثل في صورة الانبيا وتلك ارواحهم والله تعالى هو الفاعل لذلك على
الحقيقة فانه الفعال لما يريد واقول قوله كما في حكاية ضيف ابرهيم الى آخره مثال لرويتهم
بواسطة التشكل وقوله قلت ويجوز الى آخره هو الظاهر ولا نعرف انه ورد نص
يعول عليه ان الله علمهم الاسما التي بها يتحولون الى الصور المختلفة ولا شك في ان
طريق العلم بذلك السماع اذ لا مجال للراي فيه ذكره والله اعلم قلت وفي كلام المازري
بعض اجمال تفصيله قوله السعد وعند نا ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر
الامة ان الملكة اجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل باشكال مختلفة كاملة
في العلم والقدرة على الافعال الشاقة شانها الطاعات ومسكنها السموات هم رسل
الله الى الانبيا عليهم الصلاة والسلام وامناوه على وحيه يسبحون الليل والنهار
لا يفترون ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون والجن اجسام لطيفة
هوائية تتشكل باشكال مختلفة ويظهر منها افعال عجيبة منهم المومن والكافر والمطيع
والعاصي والشياطين اجسام نارية شانها القاء الناس في الفساد والغواية بتذكير
اسباب المعاصي واللذات وانساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال تعالى
حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا
تلوموني ولوموا انفسكم فلا تركيب الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر الاربعة
الا ان الغالب على الشيطان عنصر النار وعلى الاخرين عنصر الهوا وذلك ان امتزاج
العناصر قد لا يكون على القرب من الاعتدال بل على قدر صالح من غلبة احدها فان
كانت الغلبة للارضية يكون الممتزج مايلا الى عنصر الارض وان كانت للمائية فالى
الما او للهوائية فالى الهوا او للنارية فالى النار لا يبرح ولا يفارق الا بالاجبار او بان يكون
حيوانا مفارقا بالاختيار مثلا ما يعيش في الما كالضفادع او غيره كحشرات الارض مثلا
وليس لهذه الغلبة حد معين بل تختلف الى مراتب بحسب انواع الممتزجات التي
تتمسك هذا العنصر ويكون الهوا والنار في غاية اللطافة والشفيف كانت الملكة
والجن والشياطين بحيث يدخلون المنافذ والمضايق حتى اجواف الانسان ولا
يرون بحس البصر الا اذا اكتسوا من الممتزجات الاخر التي يغلب عليها الارضية

والمائية

والمائية جلابيب وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس او غيرهم من الحيوانات
والملكة كثيرا ما تعاون الناس على اعمال يعجزون عنها بقوتهم كالغلبة على الاعدا والطيران
في الهوا والمشي على الما وكحفظه خصوصا المضطرين عن كثير من الافات واما الجن
والشياطين فيخالطون ويعاونون على السحر والطلسمات والنار نجيات وما يشاكل ذلك
واورد على هذا المذهب ان الملكة والجن والشياطين ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر
يجب ان تكون مرئية لكل سليم الحاسة كساير المركبات والا لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة واصوات هايلة لا نبصرها ولا نسمعها والعقل جازم ببطلان ذلك
على ما هو شان العلوم الضرورية وان كانت غلبة اللطيف بحيث لا يجوز رويته الممتزج
يلزم ان لا تروا اصلا وان تتمزق ابدانهم ويختل تركيبهم بادنى سبب واللازم باطل
لما تواتر من مشاهدة بعض الانبيا والاوليا عليهم الصلاة والسلام اياهم ومكالمتهم
ومن بقايهم زمانا طويلا مع هبوب الرياح العاصفة والدخول في المنافذ الضيقة وايضا
لو كانوا من المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية وامزجة مخصوصة تقتضي اشكالا
مخصوصة كما في ساير الممتزجات فلا يتصور التشكل بالاشكال المختلفة وحامل الجواب
منع الملازمات اما على القول باستناد الممكنات الى القادر المختار فظاهر لجواز
ان يخلق رويتهم في بعض الابصار دون البعض وان يحفظ بالقدرة والارادة
تركيبهم وتبدل اشكالهم واما على القول بالايجاب فلجواز ان يكون فيهم من العنصر الكثيف
ما يحصل معه الروية لبعض الابصار دون بعض وفي بعض الاحوال دون بعض
او يظهروا احيانا في اجسام كثيفة هي بمنزلة الغشا والجلباب لهم فيبصروا وان تكون
نفوسهم او امزجتهم او صورهم النوعية بحيث تقتضي حفظ تركيبهم عن الاختلال
وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون فيهم من الحفظة
والذكا ما يعرفون به جهات هبوب الرياح وساير اسباب اختلال التركيب
فيحترزون عنها ويأوون الى اماكن لا يلحقهم فيها ضرر واما الجواب بانه يجوز
ان تكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلا يلايم ما يحكى عنهم من النفوذ
في المنافذ الضيقة والظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصغر والكبر ونحو ذلك
تنبيهات الاولى الملكة عند الفلاسفة عبارة عن العقول المجردة والنفوس
الفلكية ويخص باسم الكروبيين منهم ما لا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتاثير والقايلون
منهم ايضا بالجن والشياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف وتاثير في الاجسام
العنصرية من غير تعلق النفوس البشرية بابدانها والشياطين هي القوى المتخيلة
في افراد الانسان من حيث استيلايها على القوة العاقلة وصرفها من جانب
القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية
والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان وقطع العلاقة

معها ان كانت خيرة منطبقة للدواعي العقليه نعم الجن وان كانت شريره باعثة على الشرور والقبايح سميه على الضلالة والانهماك في الغواية نعم الشياطين قال السعد وبالجمله فالقول بوجود الملكه والجن والشياطين مما انعقد عليه اجماع الآراء ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبيا عليهم الصلاة والسلام وحكي عن مشاهدة كثير من العقلا وارباب المكاشفات من الاولياء فلا وجه لنفيها كما لا سبيل الى اثباتها بالادلة العقليه والله اعلم انتهى قال السعد وذهب بعض المتالهين من الحكما ونسب الى القدما الى ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة تسمى عالم المثل ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيات والطعوم والروايح مثال قايم بذاته معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمراة والخيال والماء والهوا ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت المراة او الخيال او زالت المقابلة او التخيل وبالجمله فهو عالم عظيم الفسحة غير متناه تحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثاليه وقبول عناصره ومركباته اثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلي وهذا ما قال الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي لا تتناهى عجايبه ولا تحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيها من الخلايق ومن هذا العالم تكون الملكه والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل او النفوس الناطقة المفارقة الناطقة فيها وبه يظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن المثالي الذي تتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيلتذ ويتالم باللذات والالام الجسمانية وايضا يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم السعدا وظلمانية فيها عذاب الاشقيا وكذا اسر المنامات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى في المنامات او يتخيل في اليقظة بل يشاهد في الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التي لا تحقق لها في الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير من الغرايب وخوارق العادات كما حكي عن بعض الاولياء انه مع اقامته ببلده كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض جدران البيت او خرج من كوة او دخل من بيت مسدود الابواب والكوات وانه احضر بعض الاشخاص او الثمار او غير ذلك من مسافة بعيدة في زمان قريب الى غير ذلك والقايلون بهذا العالم منهم من يدعي ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بان ما يشاهد من تلك الصور الجزيية ليست عدما صرفا والا لما كان مشاهدا ولا في الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولا مرتسمة في الاجزا

الدماغيه

حركات

بلغ

٢٥٢

الدماغيه لامتناع ارتسام الكبير في الصغير ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية لم يلتفت اليه المحققون الحادي عشر ما اسلفناه عن القاضي في لفظ ملك قولك من سنة اقوال بسطناها وتعلق الزايد فراجعه الثاني عشر ذكر في الذيب ما يوخذ منه صحة اطلاق الحيوان على الملكة وانهم من نور وان الجن من نار ولعلها في سؤال اورده في قوله والله خلق كل دابة من ماء لم قال تعالى خلق كل دابة من ماء مع ان كثيرا من الحيوانات غير مخلوقة من الما اما الملكه وهم اعظم الحيوانات فهم مخلوقون من النور واما الجن فهم مخلوقون من النار انتهى غرضنا منه وعندي ان مراده بالحيوان ذو الحياة لا ما وضع بازايه الجسم النامي الحساس لان الملكه لا تسمى اجساما كما اسلفناه صدر هذا التعليق الثالث عشر روى عن قوله صلى الله عليه وسلم البيت المعمور في السما السابعه يدخله كل يوم سبعون الف ملك لا يعودون اليه حتى تقوم الساعة ان الملكه اكثر المخلوقات كما انهم اشرفها وافواها اذ لا يعرف من جميع العوالم ما يتجدد من جنسه في كل يوم سبعون الفا استطراد اخرج ابو الشيخ من طريق الليث قال حدثني خالد بن سعيد قال بلغني ان اسرافيل موذن اهل السموات فيسمع تاذينه من في السموات السبع ومن في الارض الا الجن والانس ثم يتقدم عظيم الملكه فيصلي بهم قال وبلغنا ان ميكاييل يوم الملكه بالبيت المعمور قلت لا يشكل على ما تقدم لان هذا بلاغ فلا يحتج به لانقطاعه والله اعلم الرابع عشر هل ترى الملكة ربها الخامس عشر هل تجازى على اعمالها وربما تسمع قريبا ما ينبيك عن الجواب ولما كان التفضيل بين الملكه والبشر مختلفا فيه وكان مذهب الاشعري تفضيل الانبيا على الملكه من غير تفضيل وتفضيل الملكه على غير الانبيا من البشر من غير تفضيل وكان مذهب المحققين من الماتريديه التفضيل اشار اليه على طريق التخلص وهو الخروج من غرض الى اخر بمناسبة فقال هذا مبتدا حذف خبره او خبر مبتدا محذوف عايد على الحكم المتقدم اي هذا الحكم كما قد علم او الحكم المعتقد هذا المتقدم واما الانتصاب فهو للخروج من غرض الى اخر لا بمناسبة نحو هذا وان للطاغين لشر ماب وفايدته مزيد تقرير الحكم وتقويته في ذهن السامع ولا استيناف بل هو متعلق بالارحام مانشا لا للعطف كما لا يخفى قوم من محققي الحنفيه كالصفار والنسفي فضلوا بالضاد المهمله اذ فضلوا بالضاد المعجمه اي وقت تعرضهم للخوض في التفضيل بين الزمرتين فقالوا رسل البشر كموسى افضل من رسل الملكه كجبريل ورسل الملكه كاسرافيل افضل من عامة البشر وهم غير الانبيا كابي بكر وعامة البشر كعمر افضل من عامة الملكه وهم غير الرسل منهم كحملة العرش محتجين على تفضيل رسل الملكه على عامة البشر بالاجماع بل ادعوا فيه الضرورة وعلى تفضيل رسل البشر على رسل الملكه وعا

البشر على بعض الملائكة بالوجوه التي سبق بيانها وكلام العز بن عبد السلام ظاهر في
التفضيل حيث قال التفضيل يقع بالمعارف والأحوال والطاعات وبكثرة إحسان الخالق
للمخلوق وإن لم يكن ممن تقدم وقد أحسن الله تعالى إلى النبيين والمرسلين وأفاضل
المؤمنين بالمعارف والأحوال والطاعات ونعيم الجنات ورضى الرحمن والنظر إليه مع تسليمه
وكلامه وتبشيره بتأبيد الرضوان ولم يثبت للملائكة مثل ذلك ولا إشكال أن أجسامهم أشرف
من أجسام البشر وأما أرواحهم فإن كانت أشرف بأنه وأجل أحوالا من أحوال البشر
فهم أفضل من البشر وإن استوت الأرواح في ذلك فقد فضلت الملائكة بالأجساد
لأنها من نور والبشر من لحم ودم وفضلهم الله بما ذكرنا وإن فضلهم البشر في الأحوال
والمعارف والطاعات كانوا أفضل منهم وللبشر طاعات لم تثبت للملائكة كالجهاد والصبر
على المحن ومجاهدة الهوى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتحمل مشاق العبادات
لله وأنهم يرون ربهم ويسلم عليهم ولم يثبت مثل هذه الأمور للملائكة وإن كانوا يسبحون
الليل والنهار لا يفترون فرب عمل قليل أفضل من تسبيح كثير وكم من نائم أفضل
من قائم وقد قال تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية أي
خير الخليقة والملائكة من الخليقة لا يقال الملائكة من الذين آمنوا وعملوا الصالحات
لأن هذا اللفظ مخصوص في عرف الشرع بمن آمن من البشر فإن قيل
الملائكة يرون ربهم قلنا منع منه عموم قوله تعالى لا تدركه الأبصار أخرج عنه
عموم المؤمنين فبقي على عمومه في الملائكة الأبرار والله أعلم انتهى وفيه التصريح
بجواب البحث الرابع عشر السابق الوعد به وصنيع البدر الزركشي يقتضي
الأشعري قائلا ومن أحسن الأدلة عليه قوله تعالى بعد ذكر جماعة من الأنبياء
وكلا فضلنا على العالمين والملائكة من العالمين فدل على أنهم أفضل منهم وقوله تعالى
إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية جزاؤهم عند ربهم جنات عدن
وأراد بني آدم لأن الملائكة لا يجازون بل هم خدم أهل الجنة ثم ذكر كلام العز السابق بأنه
ثم قال ولأن بهم قامت الحجة لله على خليقته بخلاف الملائكة حتى قال تعالى ولو جعلناه
ملكا لجعلناه رجلا ولأن آدم أبا البشر سجدت له الملائكة والمسجود له أفضل من الساجد
ثم في الأنبياء من هو أفضل من آدم ولأن الناس في الموقف إنما يستشفعون بالأنبياء
لا بالملائكة انتهى وفيه التصريح بجواب البحث الخامس عشر السابق الوعد به
أيضا تنبيه المشهور بين القوم في تقاسيم القول بالتفضيل ما سبق وقال السراج
البلقيني في منهج الأصلين والمختار عند الحنفية أن خواص البشر وهم المرسلون أفضل
من جملة الملائكة والملائكة الخواص أفضل من الأنبياء غير المرسلين والأنبياء غير المرسلين
أفضل من غير الخواص من الملائكة ومنهم من وقف في التفضيل بين صالحي البشر والملائكة
انتهى فلعل لهم طريقين في التفضيل كما يشعر به قوله والمختار ولما أهمل الأمر عند الناظم
أتى

٢٥٤

الأنبياء
بيانه تتمة قال أبو المظفر السمعاني اتفقوا على أن العصاة من المؤمنين دون
الملائكة فأما المطيعون فاختلفوا في المفاضلة بينهم وبين الملائكة على قولين انتهى ولو
حكى ابن يونس له لكن القولين اللذين أشار إليهما قال والأكثرون منا على أن المؤمن
الطائع أفضل من الملائكة وبالجملة ممن جزم به أيضا السراج البلقيني في منهج الأصلين
قائلا وأما الصالحون من البشر من غير الأنبياء فأكثر العلماء على تفضيل الملائكة عليهم
وعندنا أن من كان منهم تقيا نقيا موفقا للموت على ذلك فقد يفضل على الملائكة
بأمنيات المشقات في عبادته مع ما فيه من الدواعي إلى الشهوة وغيرها لا سيما من كان
خليفة لسيد الأولين والآخرين انتهى وفيه عكس لنقل الإمام لكن قبله الآن ربما لكن
يقوله منا أهل السنة ويريد السراج الأشاعرة قلت وهو جري منهما على طريق
الحنفية وبعض الأشاعرة كما يعلم مما مر نقلا عن كلام السمعاني تحرير لمحل الخلاف فإن
قلت لم يذهب ذاهب إلى تفضيل غير الأنبياء من البشر وهو غير معصوم
على بعض الملائكة وهو معصوم قلت قال السراج البلقيني ليس الكلام في التفضيل
من حيث العصمة وعدمها وإنما الكلام فيه من حيث المشقة الحاصلة للعابد من البشر
مع ذلك فلا يكون ولي أفضل من نبي انتهى ومراده مما مر من أن الكلام إنما هو في الأفضلية
بمعنى أكثرية الثواب على العبادة لكنه عبر بالمشقة لتبعية أكثرية الثواب لها غالبا
أخذا من قوله عليه الصلاة والسلام أفضل الأعمال إلى الله أحمزها فتدبره ولما ذكر أن
الأنبياء أفضل من الملائكة وأن الملائكة يكونون في الفضل نبه على أن بعض الأنبياء غير نبينا محمد
صلى الله عليه وسلم يفضل بعضهم أيضا وعلى أن بعض الملائكة يفضل بعضهم أيضا باتفاق من
غير خلاف بقوله **وبعض كل** بالرفع على الابتداء أي وبعض كل من الأنبياء والملائكة **بعضه**
بالنصب على أنه مفعول المضارع المذكور بعده بعد قد التحقيقية الداخلة على هذا الحرف مع
إصلاح النظم على ما ذهب إليه جماعة محققون من أهل العربية من صحة دخولها على
المضارع **قد يفضل** والجملة خبر المبتدأ والرابط لها به فاعل يفضل وأفرد الضمير المضاف إليه
بعض وإن رجع لفريقي الأنبياء والملائكة لتأويله بالمذكور والمتقدم والمعنى أن ما يجب
اعتقاده أن بعض الأنبياء كأولي العزم منهم وبعض أولي العزم منهم كما يأتي يفضل البعض
الآخر قال تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وقال تعالى تلك الرسل
فضلنا بعضهم على بعض وأن بعض الملائكة كالرسل منهم وبعض الرسل منهم كجبريل
يفضل البعض الآخر قال الله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا وتقدم أن جبريل
وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل رؤساء الملائكة وتقدم أن المعتمد الوقف فيما بين إسرافيل وجبريل
وبالجملة فمحمد صلى الله عليه وسلم أفضل المخلوقات على الإطلاق وتقدم الخلاف فيما بعده
من أولي العزم ثم بقية أولي العزم ثم بقية الرسل ثم الأنبياء غير الرسل ثم هم فيما بينهم متفاضلون
أيضا كما يعلم من الآية السابقة ثم رؤساء رسل الملائكة ثم من يليه منهم ثم بقية رسلهم

الاشارة

ابعثهم غير الرسل لم يتفاضلون ايضا فيما بينهم وهذا التفصيل هو الباعث لنا على
اليه فيما سبق بقولنا من حيث الجملة تنبيه الواجب اعتقاد الافضلية والمفضولية
تفصيلا فمن علم تفصيلا بقاطع او ظني قوي وان لم يفد اليقين وما يقال انه لا عبرة
بالظنيات في باب الاعتقادات فان اريد انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ولا يصح به
الحكم القطعي فلا نزاع في قبوله لكنه ليس ذلك المدعى وان اريد انه لا يحصل الظن بالحكم
فهو ظاهر البطلان واجمالا فمن علم اجمالا ويمتنع الهجوم على التعيين فيما لم يرد فيه
من التوقيف بيان ولو ظنيا فيما تكتفي فيه بالظنيات كهذه المباحث والله اعلم
تنبيه ايضا ان الناظم لم يذكر منه الا محمدا صلى الله عليه وسلم فيما يرد في المفضول
ايضا لينطبق كلامه على كل من علم تفصيلا ومن علم اجمالا الا ان يقال ولما كان خرق
العادة يعني تكرر الشيء دائما كسلب النطق عن الجماد او غالبا كطلوع الشمس كل يوم
من مشرقها وغروبها في مغربها بان يحكم الحكم على خلافها كوجود النطق ولا
حياة لتسبيح الحصا في كفه عليه الصلاة والسلام وكطلوع الشمس من مغربها في
بعض ما يستقبل من الايام جائزا عقلا وواجبا شرعا كما ثبت في معجزات الانبياء الكرام
وكان الايمان بذلك واجبا على المكلفين من الانام اشار الى ذلك قصدا للاعلام وتقريبا
للافهام بقوله بجنس المعجزات جمع معجزة ماخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة
الاعجاز اثبات العجز لكن استعير هنا لاظهاره ثم جعل الاسناد ايضا من الباري تعالى
اذ هو المثبت ان تضاف وتنسب اليه لانه المؤثر الحقيقي واسند مجازا الى ما هو
سبب للعجز اعني الخارق ثم جعل المعجز علما منسوبا عليه واسما له وصيغتها التي في المعجزة
على نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية كما قالوا في الحقيقة وقيل ان التاء فيها للمبالغة
كما في علامة ونسابة وصغير لم يذكر ذكر امام الحرمين بناء على راي الاشعري ان هاهنا
تجوزا اخر هو استعمال العجز في عدم القدرة كما في الجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد
القدرة فتقتضيه ان لا يتعلق الا بالموجود وما تقدر عليه حتى يكون اطلاق العجز
على الزمن انما هو باعتبار عجزه عن المقعود يعني انه وجد منه اضطرار الاقعاد
لا باعتبار عدم قدرته على القيام وحينئذ فلو تحقق العجز عن المعارضة لوجب
ان يكون المعارضة الاضطرارية موجودة وهو باطل وحاصله ان الخارق الذي به
ان لم يكن من جنس مقدور البشر فلا يصح اطلاق العجز حقيقة على عدم فعلهم ما
يمثله وان كان من جنس مقدورهم فالعجز عند الاشعري يقارن المعجوز عنه
والمعارضة منتفية فلا يصح كون عجز متعلق بها نعم تتسوغ واطلق العجز على
انتفاء القدرة قال الامام فخر الدين الرازي المعجزة في العرف امر خارق للعادة مقرون
بالتحدي مع عدم المعارضة قال سعد الدين انما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء
بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار وهذا اقتصر على الفعل جعل المعجز هاهنا

كون النار

كون النار بردا وسلاما ادنى الجسم على ما كان عليه من غير احراق واحترز بقيد المقارنة
بالتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات الارهاصية التي تتقدم بعثة الانبياء وعن ان
يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء او ما تقدم له في السنين الماضية حجة
لنفسه وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة واعترض على هذا التعريف
بامور الاول ان لا بد من قيد الظهور على يد المدعي ومن جهته احترازا عن
ان يتخذ الكاذب معجزة غيره المقارنة لدعواه معجزة له فتدرجها بانه لا عبرة
بذلك ولا بد من قيد الموافقة للدعوى احترازا عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد
فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي فعل من الله تعالى او قائم
مقام الفعل يقصد بمثله التصديق وقال بعض الاصحاب هي امر يقصد به اظهار
صدق من ادعى الرسالة والثاني ان القوم عدوا من المعجزات ما هو متقدم غير
مقرون بالتحدي ولا مقصود به اظهار الصدق لعدم الدعوى كاظلال الغمام وتسليم
الحجر والمدر ونحو ذلك والثالث ان المعجزة قد تتاخر عن التحدي كما اذا قال
معجزتي ما يظهر مني يوم كذا فظهرت واجيب عن الاول بان ذكر مقارنة التحدي
يشعر بان الخارق من جهة المتحدي كما هو يشعر بان ذلك الخارق مصدق له
والا لما كان فيه له في مقارنته تحديه اما بناء على ان التحدي هو دعوى الرسالة كما هو الاصح
فظاهر واما بناء على مقابله وهو ان التحدي طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه
وتعجيز للغير عن الاتيان بمثلها ابدا وعلى ما يشعر به قولهم تحديت فلانا اذا باريته في الفعل
ونازعته الغلبة وتحديته القراءة ايضا فلا شك ان بالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة
حتى لو ظهرت ايضا من شخص وهو ساكت لم تكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة
وظهرت الاية من غير استشعار منه بالتحدي قلت قال بعضهم قوله فظهر ان قيد التحدي
لا بد منه لكنه لا يشترط عند كل معجزة لان اكثر معجزاته عليه الصلاة والسلام صدر
من غير تحد بل قيل انه لم يتحد بغير القرآن وتمني الموت وان الشرط وقوعها ممن
سبق منه دعوى التحدي انتهى وهو حسن لا بد منه وعن الثاني بان تسمية
الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التجوز بالتغليب والتشبيه
وسيتوضح لاشتباه الخوارق ان شاء الله تعالى وعن الثالث بان التاخر ان كان
تاخيه بزمان يسير بحيث يعد مثله في العرف مقارنا فلا اشكال وان كان تاخيه بزمان
متطاول بحيث لا يعد مثله في العرف مقارنا فالمعجزة عنده من شرط مقارنة الخارق
للدعوى نفي للاخبار عن حصول ذلك الخارق ولا اشكال في مقارنته ذلك للاخبار للدعوى
فانه اخبار بالغيب فثبت ان العلم باعجازه تراخي الحدث وقوم ذلك الخارق
اما من جعل ذلك الخارق المتراخي معجزة فهو لا يشترط المقارنة والحاصل ان المعتبر مقارنته
على انه يشترط في تسمية المعجزة معجزة سبقة اسوداد فيها ان يكون فعلا لله تعالى او قائم

من الترك لينصور كونه تصديقا منه تعالى وثانيها ان يكون خارقا للعاده اذ لا اعجاز
دونه وثالثها ان يكون ظهوره على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له ورابعها
ان يكون مقارنا للدعوى حقيقة او حكما اذ لا شهادة قبل الدعوى قال بعضهم
ولو بلحظة والمتاخر عنها قد علمت حاله نعم وقع لبعض المتاخرين هنا ان
المتاخر بزمان متطاول اية الكذب ولبعضهم الظاهر انه كرامه والجمع ممكن
بحمل كلام البعض الاول على اول الحال وحمل كلام البعض الثاني على ثاني الحال
قلت والكلام ينبغي حمله من اصله على ما اذا لم ينصب مدعي الرساله على
توقيته بزمن متاخر كما يعلم مما ياتي وخامسها ان يكون موافقا للدعوى اذ
المخالف لا يعد تصديقا كخفوق الجبل بعد دعوى مدعي الرساله فلق البحر ان دفع
منه تعيين ما ادعى انه معجزته لما ياتي وسادسها ان لا يكون مكذبا
له ان كان مما يعتبر تكذيبه كقوله معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه
مفتر كذاب فانه يدل على كذبه بخلاف ما لو قال معجزتي نطق هذا الانسان
الميت او احياوه فنطق بانه مفتر كذاب فانه لا يدل على كذبه لان المعجزة انما
هي نطقه او احياوه وبعد ذلك هو مكلف مختار ربما اختار الكفر على الايمان
وسابعها ان تتعذر معارضته الاستنبى فان ذلك هو حقيقة الاعجاز
بطريق جري العاده وقد انطبق عليها قول السعد في شرح عقايد النسفي هي امر
يظهر بخلاف العاده على يد مدعي النبوه عند تحدي المنكرين على وجه يعجز
المنكرين عن الاتيان بمثله كما بينه بعض المحققين وهاهنا تنبيهات الاول بلغ
صرح القوم بانه لا يشترط ان يقول مدعي النبوه اية صدقي كذا وكذا اعني الخارق
بل لو قال اني خارق لا يقدر غيري على الاتيان بمثله كفى قلت كذا قاله بعض
المتاخرين والصواب ايضا انه لا يشترط ان يقول ولا يقدر احد او غيري
او ولا ياتي احد بمثلها كما في شرح المقاصد الثاني جوز القوم ظهور الخارق على يد
المتاله لقيام الادله القطعيه على كذبه في دعوى الالوهية لتحيزه وتحركه وكونه
وربما كان اعور كالدجال ولم يجوزوا ظهوره على يد المتنبي ولا لعسر التمييز بينه
وبين النبي الصادق الثالث لو وقت النبي الخارق بزمان بان صح عنه انه
لا ينبغي منه تكليف الناس بالتزام شرع ما جاء قبل حصوله لانتفاء الدال على
صدقه والحمل بوجوب لوجوب الاحكام وعلق التزامها بوقوع ذلك الامر صح عند الامام
ولم يصح عند القاضي الرابع المراد بعدم المعارضه ان لا يظهر مثل ذلك الخارق
ممن ليس بنبي على ما رمزنا اليه فيما مر وان نبي امر فلا امتناع الخامس
زاد بعضهم في تفسير المعجزه قيدا اخر وهو ان تكون واقعة في زمان التكليف وقبل
نقض العادات لان ما يقع في الاخرة من الخوارق ليس بمعجزة لو قرنت ادعاه

كذلك

الدعوى
كذلك ولان ما يظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكليف لا يشهد لصدق
كونه في زمان نقض العادات وتغير الرسوم السادس قال بعض المحققين
لا حاجة الى اعتبار القوم في المعجزة ان تكون خارقة للعاده بل المدار على حصول
العلم باعجازها وذلك مستفاد من حصول العلم بصدق الاتي بها ولذا لم ينص صاحب
المواقف على اعتباره قلت من انصف واحسن التامل لم يتشكك في ان مدار
حصول العلم بصدق مدعي النبوة وجودا وعدما على كون الاتي به خارقا للعاده
وحينئذ فلا وجه لهذا البحث الذي اشار اليه هذا المحقق السابع قد علم من
تعريف السعد السابق وبه تشهد ظواهر كلامهم وتلويحاتهم صحة صدورها على يدي
غير رسول وصرح بذلك بعض من حشاه ووقع له في صدر الشرح المذكور ما يشعر
بخصوص صدورها على يد الرسول حيث قال والمعجزه امر خارق للعاده قصد به
اظهار صدق من ادعى انه رسول من عند الله وتوقف بعض المحققين ممن
حشاه في ذلك حيث قال واما اعتبار الرسول في تعريف المعجزة فان صح ثبوت المعجزة
لغير الرسول من الانبياء فبنا على ان المقصود تعريف معجزة خاصة هي معجزة نبينا
عليه الصلاة والسلام ليتمسك باقواله ولهذا قال خبر الرسول دون خبر النبي انتهى
وما وقفت لاحد فيه على كلام شاف اعتمده غير ان الماخوذ من كلامهم ما قلت
وبه صرح ابن كمال باشا في بعض رسايله ولم يعزه لاحد ثم رايت في مباحث المعجزة
من شرح الكبرى للعارف السنوسي التصريح بوقوع المعجز للانبياء غير الرسل لكن لم
يعزه لاحد الثامن حكى بعض من شرح الارشاد عن امام الحرمين تعيين كون
المعجزه ليست من مكتسبات العباد وما يتعلق به قدرهم كاحياء الموتى وانقلاب
الطعام وانقياد الشجر وتسليم الحجر وخالفه فيه فاجاز كون تلاوته صلى الله عليه
وسلم القران معجزه وكذا المشي على الماء والتحليق في جو السما اذا دعى التحدي بها
اذ تلك الحركات فعل الله تعالى وهو ايضا مقدوره للعباد ومكتسبه له فمن ان القدرة
الى رتبه تتعلق بها لا على سبيل التاثير وعلى مذهب الامام لا تكون معجزه الا من حيث
فعلها الباري لا من حيث كونها مكتسبه نعم اقدار الله العبد عليها معجزه
كما قاله الامام نفسه واعترضه الثاني بانه لو وقع التحدي بنفس تلك
الحركات الخارقة للعاده فوقعت كذلك لزمه ان لا تكون معجزة لكونها مكتسبه
وان لا يكون الاقدار عليها ايضا معجزة لكونه لم يقع به التحدي مع صدق حد المعجزة
على هذه الصوره وشرطا كون الخارق معجزة ان يكون مسبوقا بدعواه كونه نعم
لو وقع التحدي بالاقدار عليها كان معجزة واستظهر بعض المتاخرين مذهب الامام
قلت والالزام غير متوجه اذ يتعين على مذهب الامام زيادة قيد انتفاء المكسوبية في تعريف
المعجزة لكنه خلاف ظواهر كلامهم والحق عندي الثاني كما لا يخفى على منصف تامل ما قدمناه

ونتبع كلام من اتبعناه ان من شرطهم في المعجزة تعذر المعارضة بطل قول البراهمة
قد استقر في اسرار الموجودات عجايب حتى ان من لم يعرف حكم حجر المغناطيس في جذبه
الحديد فرآه تعجب منه في بادي الامر وقضى بانه مما يخالف العادات فلعل مدعي النبوة
كاذب وظهور الخارق على يديه لعله لحكم عثر عليه من اسرار الموجودات وايضاح البطلان
انا انما نستدل بالخارق اذا علمنا انه من قبيل المعجزات كاحيا الموتى وقلب العصى
ثعبانا وابرا الاكمه والابرص من غير معاناة وذلك ما تنقطع فيه الاحوال بانه ليس
مما يخرق الحيل والخيال العاشر قد علم مما مر انه لا يشترط تعيين المعجزة وانه لو
قال ايه صدقي في وقوع خارق الساعة كفى حيث حصل خارق وادعاه لكن قال القوم
فان ادعيت معجزة معينة فشرط المعارض مماثلته لها وان ادعيت غير معينة
فقال السيف الامدي اشترط اكثر اصحابنا في المعارض للمماثلة والذي اختاره القاضي ان
المماثلة غير مشترطة وهو الحق الحادي عشر اختلف الناس في صحة تاخر معجزة الرسول
الى موته حيث نص على ذلك وللاشعري القولان واختار القاضي الباقلاني والمعتزلة
مان اختلف المدرك فقال المعتزلة بنا على التحسين والتقبيح العقليين لو تاخرت معجزته الى
بعد وفاته لكان في حال حياته غير واجب التوقير والتعظيم والوفا بالحرمة ورعاية حق
النبوة والرسالة وذلك يمنع للتخلف من ارتب السنية والمقامات العلية وذلك لا يحسن
ممن وجب كونه لطيفا داعيا لصلاح البرية وجوابهم انه قد تقدم هدم هذا الاساس
الفاسد وتزييف هذا الراي الكاسد على انه يقال لهم لم لا يجوز ان يكون في ذلك صلاح
بعض الخلق وللماثد بعلمه الله في طايفه منهم من الحسد والغل وفاذا مات للحاسد
وانحسمت مادة المعاند تلقى من بقي ذكره بالقبول وهو قول اللاحق الى ما تلقوه
في باب الوصول وقال القاضي الرسالة مرجعها الى تعلق الخطاب بالرسول وذلك
ممتنع بعد الموت فكيف تكون الايه لا تتحقق الا في وقت امتناع ما هي ايه عليه
وايضا القول بذلك يودي الى ابطال الكرامه اذ ما من كرامة الا ويجوز على هذا ان تكون
معجزة لنبي تاخرت الى بعد موته وايضا تاخيرها يدل على الرسالة الى الوفاة تضييع
معه فايدة البعثة وهي العلم باحكام الله تعالى لعدم وجود الباعث لهم على
حفظ ذلك عنه واجيب اما عن الاول فانه يثبت بعد موته انما كان مخاطبا
بتبليغ ما بلغه ولا يضر امتناع تعلق الخطاب عند وجود الايه فانها تدل على صحة
ما سبق من دعواه وقد جوزنا تاخير الايه الى زمن مضروب في حال الحياة فيجب
ان يجوز تاخيرها الى اجل مضروب بعد الوفاة ويثبت بذلك صدقه في زمان دعواه
واما عن الثاني فبان غايته بطلان كون الكرامه دليلا قطعيا على ولاية من
ظهرت على يديه لتطرق هذا الاحتمال اليها ولا ريب ان قابلوت توجيه فان دلالة الكرامة
على الولاية ليست قطعية ولو انا قبلنا من هذا الاحتمال الذي ذكر لا احتمال كونها
استنادا

امتدادا لما ذكون من ظهرت على يديه من اهل عبادة الله تعالى وممن سبق له الفضا
بانه مقر عليه بالشقا ولهذا كان الاولون من السادة الصوفيه لا يثقون بها بل
لا يزدادون معها الا خوفا واما عن الثالث فبان قصاراه استبعاد وجود الحفظ
منهم لشرعه وذلك لا يصلح ان يكون دليلا على عدم الجواز على انه يمكن تدوينه
لوجه منهم ثابت بعد حفظه بعد موته هذا ان سلمنا امتناع التكليف بالايمان
واما ان قلنا بجوازه فالامر في ذلك بلغ غاية الوضوح وقلنا صدر البحث حيث نص
الرسول على ذلك لانه اذا لم ينص عليه لا يجوز تاخرها لما ان التحدي شرط فيها
وهو ينقطع بالموت بخلاف الكرامة لعدم شرطية فيها بل قد لا يكون الولي عالما
بنفسه بالمرة وممن نبه عليه العلامة خليل المالكي في بعض تعاليقه وكلامهم
به القشيري وغيرهم الثاني عشر علم من الاخبار بوقوع المعجزات امكانها كما ان ما
اليه وهو ضروري وبعض من انكر النبوة اقترح فيه بما هو مطلب ذات او نباح
كلاب فقال تجويز خوارق العادات سفسطة اذ لو جازت لجاز ان ينقلب الجبل
ذهبا والبحر دما والمدعي للنبوة شخص اخر غير من عليه ظهرت المعجزة الى غير ذلك
من المحالات التي لا يتصور مثلها الا في الخيالات وعلى تقدير تسليم ثبوتها على القايلين
لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين لان جواز الكذب على كل واحد يوجب جوازه
على المجموع لكونه نفس الاحاد ولانه لو افاده لافاده خبر الواحد لان كل طبقة تفرض عدد
التواتر فعند فرض نقصان واحد منه ان بقي مفيدا لليقين وهكذا الى الواحد
فظاهر وان لم يبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزايد الذي فرض نقصانه ولانه غير منضبط
بعدد ولا زمان بطله حصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دوريا واجيب عن الاول
بان المراد بخوارق العادات امور ممكنة في نفسها ممتنعة بحسب العادة بمعنى انها لم تجر
العادة بوقوعها كانقلاب العصا حية ولا شك ان امكانها حينئذ ضروري ولذا منها
ليس ابعد من خلق الارض والسما وما بينهما والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب
الجبل والبحر وهذا الشخص وامثال ذلك لا ينافي الامكان الذاتي على ما تقرر في موضعه
وعن الثاني بانه ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من
الشعرات على ان المتواترات احد اقسام الضروريات فالقدح فيها بما ذكر لا يستحق
الجواب ثم ذكر ما يتعلق بالحد والمجرور بقوله ابدا الى ان اثبت الله نبوتهم بما يلي الضمير
للانبيا الصادق هو الرسل السابق ذكرهم وهو الحق لما مر وحذف الفاعل للعلم به
او رسالتهم بنا على الظاهر اذ المذكور فيما سبق صريحا انما هو الرسل يعني ان ما يجب اعتقاده
ان الله تعالى صدق انبياه ورسله كما يشهد الضمير على الاول او رسله فقط على الثاني
باظهار خوارق العادات المطابقة لدعواهم فيما ادعوه المعجزة فعجز احد من غير الانبيا
عن معارضتها والاتيان بمثلها وذلك لانه لولا ان الله يدل بالمعجزة لما وجب قبول اقوالهم

٢٥٦

ولما كان الصادق في دعوى النبوة والرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدق
من ظهرت على يديه كان قلت فقد مر ان امام الحرمين يقول لا طريق الى اثبات النبوة
الا المعجزة وتقدم ان الحق انه يخلق علم ضروري في القلب بصدق مدعيها
والتعليل مناسب على الاول لا الثاني قلت ممنوع لجواز ان يكون المراد لما وجب
على كل احد قبول اقوالهم ولما كان لكل احد الصادق في دعوى النبوة والرسالة عن
الكاذب قلنا يلزم اعلم ايدنا الله واياك بالتوفيق وسلك بنا وبك جادة
الصواب والتحقيق ان ائمة الدين وهداة المسلمين اختلفوا في وجه دلالة المعجزة
على صدق الرسول فذهب جمع منهم القاضي واختاره السعد الى ان دلالتها على ذلك
عادية كدلالة ترتب الاحوال على خجل الخجل ووجل الوجل فتنزل دلالتها على
الصدق عند التحقيق منزلة صريح التصديق لما جرت به العادة من ان الله تعالى
يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور
جماعة وادعى انه رسول هذا الملك وطالبوه بالحجة فقال الحجة ان يخالف هذا الملك
عادته ويقوم عن سريره ويقعد عليه ثلث مرات ففعل الملك ما طلبه منه كان فعله
ذلك يكون نصا بقاله ويفيد العلم الضروري لصدقه من غير ارتياب فان قيل
هذا تمثيل اي قياس تمثيلي للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر
في العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين في العقليات التي هي
اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكر من المثال انما هو لما شوهد
من قرائن الاحوال فلا يقتضي على من لم يشاهدها بالتزام ما دلت عليه قلت التمثيل
انما هو للتوضيح والتقرير دون الاستدلال ولا بد على مشاهدة القرائن في افادة العلم الضروري
لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا
الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل
مدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل كان قيل ثمة
احتمالات تنفي الدلالة على الصدق والجزم وهي انواع الاول احتمال ان لا يكون ذلك
الامر من الله تعالى بل يستند الى المدعي لخاصية في نفسه او مزاج في بدنه او لاطلاع
على خواص في بعض الاجسام يتخذها ذريعة ووسيلة الى ذلك او يستند الى
بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية واوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره
الى غير ذلك من الاسباب الثاني احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة اراد
الله اجراءها او تكرر عادة لا تكون الا في دهور متطاولة كعود الثوابت الى نقطة بعينها
الثالث احتمال ان يكون مما يعارض الا انه لم يعارض لعدم بلوغه الى من يقدر
على المعارضة او للمواضعة من القوم ومواطأة في اعلاء كلمته او لخوف او لاستهانة وقلة
مبالاة او لاشتغال بما هو اهم او عورض ولم ينقل لمانع الرابع احتمال ان لا تكون لغرض

الصواب

التصديق

٢٥٧

التصديق اما لا لانتفاء الغرض في فعله على ما هو المذهب واما لثبوت غرض آخر مثل ان يكون لطفا
مكلفا او اجابة لدعوته او معجزة لنبي آخر او ابتلاء للعبد لينال الثواب بالتوقف عن
موجبه او النظر او الاجتهاد في دفعه كما في انزال المتشابه او اضلالا للخلق على ما هو
المذهب عندكم من ان الله يضل من يشاء من عباده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات
يكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله بان المدعي صادق فهو لا يوجب صدقه
الا بعد استحالة الكذب في اخبار الله تعالى ولا سبيل الى ذلك بدليل السمع للزوم
الدور ولا بدليل العقل لان غايته ان الكذب قبيح وهو على الله مستحيل وثبوت
المقدمتين بغير دليل السمع في حيز المنع لان من اصولكم ان لا حكم للعقل بتحسين ولا
تقبيح فالجواب اجمالا ان الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم العادية
الضرورية القطعية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من
غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات كما يحصل في المثال المذكور
وان كان الملك ظلوما غشوما كذوبا لا يبالي بعوار عينه والاستهزاء برسله وتفصيلا
من وجوه اما الاول فلانه قد علم بما مر في مبحثه ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى
وحده سيما في مثل احياء الموتى وانقلاب العصا حية وانشقاق القمر وسلام الحجر
والمدر على ان مجرد التمكين وترك الدفع من فعل الحكيم القادر المختار كاف في افادة المطلوب
ولهذا ذهب المعتزلة الى ان المعجزة تكون فعلا لله تعالى او واقعا بامره او بتمكينه واما
الثاني فلان كلامنا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة واما المتحدى به عجزوا عن
معارضته مع كونهم احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكمالهم فيه
وفرط افتتانهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب
على اهل زمانه وتهالكوا عليه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى والطب في زمن
عيسى والموسيقى في زمن داود والفصاحة في زمن محمد عليهم الصلاة والسلام
واما الثالث فلانه لا خفاء ولا خلاف في ترتب الغايات واللوازم على بعض افعاله
وان لم يجعلها اغراضا له على انا لا نقول انه فعل المعجزة لغرض التصديق بل انها دلت
على التصديق من الله تعالى قائم بذاته سواء جعلت من جنس العلم او كلام النفس او غيرهما
واما الرابع فلان ظهور المعجزة على يد الكاذب لاي غرض فرض وان جاز عقلا بناء على
شمول قدرة الله تعالى فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم سائر العاديات
فلو جوزنا انخراقها عن مجراها لجاز اخلاء المعجزة عن افادة الصدق وحينئذ يجوز
اظهارها على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا لاستحالة العلم بصدق الكاذب و
هذا مع زيادة ايضاح وبسط شيء ما قلت ومن ثمة قال بعض المحققين ليست
العادة المقتضية للعلم بصدق المدعي عند مشاهدة الخارق هي العادة الجارية بخلق العلم
عند ظهوره ولا لازم ان تكون جميع العلوم المترتبة على اسبابها عادية عندنا وهو

بل الحق في العادة المعينة لذلك انها امتناع خلق الله الخارق على يد الكاذب فان خلق
المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا لكنه ممتنع عادة فهذه العادة هي القاضية
بحصول العلم بصدق النبي عند مشاهدة المعجزة انتهى وهو جيد جدا ثم قال
باستحالته عقلا فالشيخ لانصابه الى التعجيز عن اقامة الدلالة على صدق دعوى الرسالة
والامام وكثير من المتكلمين لان المصدق مدلولها لازم بمنزلة العلم لانتفاء المعارض فلو
ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال والماتريدية لايجابه التسوية
بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والمتنبي وهو لا يليق بالحكيم واما
الخامس فان مجرد اظهار المعجزة على يديه يفيدنا العلم بصدقه وبتصديق الله تعالى
اياه من غير افتقار الى اعتبار كلام واخبار ومن هاهنا يصح التمسك بخبر النبي عليه الصلاة
والسلام في اثبات الكلام وامتناع الكذب والنقص على ما مر والى هذا يشير قول امام
الحرمين ان جعل اظهار المعجزة تصديقا بمنزلة ان تقول جعلته رسولا وانشأت
الرسالة فيه كقولك جعلتك وكيلا او استنبتك لنفسك من غير قصد الى اخبار واعلام
بانه ثابت ومحصوله انه يعتبر القول فيه انشاء لا اخبارا واما لو تم انا نفي الكذب
عنه تعالى بخبر النبي صلى الله عليه وسلم على ما سبق فلا اشكال قلت قد استدل
الاستاذ ابو اسحاق على استحالة الكذب على الله تعالى عقلا بان كل عالم بامر يلزم ان يكون
في ذاته خبر مطابق لمعلومه وهذا هو معنى قولهم حقيقة الخبر الصدق والله تعالى
عالم بالامور كلها على ما هو عليه فيجب ان يكون كلامه صادرا عن علم وفي ذلك استحالة
عليه اذن الكذب وهو الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه لانه لا يكون في صفته الا عن
جهل وذلك في حق من علمه ما لا يتناهى محال واعترض عليه بانا لا نسلم ان الكذب
لا يكون الا عن جهل فان العالم منا بامر قد يخبر عنه بالكذب عمدا فلم يلزم من كذبه
جهله فليس العلم اذن ملزوما للصدق ولا الكذب ملزوما للجهل واجيب بالفرق
بان الخبر الذي قام به العلم منا كالقلب لا يخبر بالكذب وانما الذي يخبر بالكذب منا
غيره كاللسان فمن قام العلم والصدق منا بمحل والكذب بمحل اخر لان ذواتنا مركبة
والباري تعالى يستحيل عليه التركيب فيتعين قيامهما معا بذاته على وجه ملزوم
للتناقض وهو كون العلم جهلا قلت قد تقرر ان كلامه النفسي صفة واحدة
وانما التعدد للتعلقات والمتعلقات فما المانع من رجوع الاخبار عن الشيء على ما هو
عليه ولا على ما هو عليه الى شيء منهما دونها لا بد من ابطال هذا الاحتمال ومما استدل
به ايضا على استحالة الكذب عليه تعالى ان ذاته العلية لو قبلت الاتصاف بالكذب
لوجب اتصافها به ازلا لاستحالة اتصافها بحادث ولا شك ان الكذب ضد للصدق
فيكون اتصافها بالصدق محالا والا لزم اجتماع الضدين لكن اللازم وهو استحالة
اتصافها بالصدق باطل فقد علمت من وجوب اتصافه تعالى بعلم ما لا يتناهى

ومن ان

عليه الصلاة والسلام ع

بحث استحالة الكذب عليه تعالى

٥٨

ومن ان كل عالم بشيء يصح ان يخبر عنه على وفق علمه وذلك هو الصدق فقد لزم من
اتصاف ذاته تعالى بالكذب امتناع ما علمت صحته وهو باطل قلت وهو مبني
على وجوب كونه صفة نفسية لكنك قد علمت احتمال كونه من التعلقات او
المتعلقات وحينئذ فلا يلزم ما ذكر كما لا يشتبه على متامل انصف ومما استدل به
ايضا على استحالة الكذب عليه تعالى انه قد ثبت اتصافه تعالى بالكلام والصدق
صفة كمال وضدها وهو الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال فوجب كونه
تعالى صادقا قلت وهو مبني على قياس الغائب على الشاهد اذ لم يثبت كون
الكذب نقصا الا فيه وهو باطل لوجوه مر لنا ذكر منها الابدي ان العجز وانتفاء
السبب نقص في الشاهد وهو كمال في الملكية قطعا وعبارة المواقف وشرحه
تفريع على ثبوت الكلام لله تعالى وهو انه يمتنع على الله الكذب اتفاقا اما عند
المعتزلة فلوجهين الاول ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال
دون الصفات قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو مبني على اصلهم في اثبات
حكم العقل بحسن الافعال وقبحها مقيسة الى الله تعالى وقد تقرر بطلانه
الثاني انه مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه تعالى ارتفع
الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الاخرة
والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله
به والجواب منع وجوب الاصلح اذ لا يجب عليه شيء اصلا بل هو متعال عن ذلك
قطعا واما امتناع الكذب عليه تعالى عندنا فلثلاثة اوجه الاول انه نقص
والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا فيلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه
ان نكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه
انما يدل على ان الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا والا لزم
النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات
التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ولما كان لقائل ان يقول خلق الكلام الكاذب
ايضا نقص في فعله فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله واعلم انه
لم يظهر لي فرق بين النقص في الافعال وبين القبح العقلي فان النقص في الافعال
هو القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارات دون المعنى فاصحابنا المنكرون
للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص
في افعاله تعالى الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث
بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال
ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق
عليه تعالى باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه على ما هو عليه

وهذا الوجه الثاني ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا لانه القديم واما هذه العبارات الدالة على الكلام النفسي فلا دلالة لها على صدقه لانها حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذي يقابلها مع ان المهم عندنا اثبات صدقها الثالث وعلمنا لاغنا دليل صحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا خبر النبي صلى الله عليه وسلم بكونه صادقا في كلامه كله وذلك اي خبره عليه الصلاة والسلام بصدقه يعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته ولا الى بيان تعيين ذلك الخبر بل نقول تواترت الانبياء كونه صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما فان قيل صدق النبي عليه الصلاة والسلام انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه اياه على الصدق اي صدق النبي اذا امتنع عليه تعالى الكذب ووجب ان يكون كلامه صدقا فصدق النبي انما يصدق بصدق الله تعالى فيلزم الدور اذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فعلتم قلت التصديق بالمعجزة كما سر فهو تصديق فعلي لا قولي ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا تتطرق اليها شبهة انتهى قلت قد يتوهم فساده على مذهب من جعل دلالة المعجزة قولية وقد يقال بارادة انها في قوة القولية لا انها قولية حقيقة تامل وانما ينبني على ما في هذه الوجه الخلل الذي اشار اليه المحققون لان العارف السنوسي افرغها كانها لا خلل فيها فربما اغتر به بعض ضعفة الطلبة وذهب جمع منا ايضا الى ان دلالتها على ذلك عقلية واليه ميل الاستاذ فقالوا لان خلق الله تعالى لهذا الخارق في يد مدعي النبوة على وفق دعواه وتحديه مع عجز المتحدين عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل عقلا على ارادة الله تعالى لتصديقه كما يدل عقلا تخصيصه تعالى كل ممكن ببعض ما جاز عليه بدلا عن مقابله على ذلك واعترض على هذا القول بوجهين احدها ان تصديق الله تعالى للمدعي خبر عن صدقه وخبره تعالى ازلي وكذا ما هو كذلك يمتنع تعلق الارادة به كالقدرة اذ لا يتعلقان الا بالممكنات كما علمت سابقا واجاب عنه بعض المتاخرين بوجهين احدهما ان التصديق الذي تعلقت به ارادته تعالى هو التصديق بخصوص خلق هذا الخارق دالا على خبره بصدق رسله فيكون خبره تعالى الدال على صدق رسله مدلولا لهذا التصديق الحادث الذي هو متعلق لارادته تعالى وثانيهما ان قولهم لتصديقه من قولهم يدل عقلا على ارادة الله تعالى لتصديقه على حذف مضاف اي لصدق تصديقه اي لصدق المدعي الناشئ عن تصديقه تعالى له بذلك الخارق قلت وانت على بصيرة مما في وجهيه من تكلف التكلف حمله عليه ظن ان التصديق صفة ذاتية له تعالى وقد علمت انفا ما فيه وثانيهما ما اشار اليه امام الحرمين وهو ان دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة لو كانت عقلية للزم ان لا يوجد الخارق بدون

دلالة

دلالة النبوة لكنه يوجد بدونها فيلزم وجود الدليل العقلي عاريا عن دلالته وهو باطل واجاب عنه المقترح بان هذا مغالطة فان الدليل العقلي ليس مجرد وجود الخارق وانما هو الدلالة من حيث اجابة دعوى المتحدي بالخارق فمجرد الخارق لا يدل اذن فلا نقض للدلالة العقلية وذهب جمع الى ان دلالتها على ذلك وضعية كدلالة الالفاظ بالوضع على معانيها بمنزلة المواضعة فقد تعرف بتصريح يدل على التواضع كما لو قال شخص لشخص متى فعلت كذا فقد اردت كذا فانه متى صدر منه ذلك الفعل فهم منه مقصده ما جعل ذلك الفعل امارة عليه وقد تعرف بتصريح من احد المتواضعين وفعلت اضربت بمنزلة على ذلك كما اذا قام شخص بمجلس ملك وقال لحاضري ذلك المجلس وهو بمراى من ذلك الملك ومسمع ان رسول هذا الملك اليكم واية ان يخالف عادته فيقوم ويقعد ولم تكن عادة الملك ذلك ففعل ذلك اجابة الى القيام والقعود كان ذلك بمنزلة التصريح بالمواضعة على ان خرق العادة امارة رسالته ويشبه من رد طريق هذا الجمع الى طريق الجمع الثاني من كون دلالتها عقلية وانها وقع الاختلاف بين الطريقين في تقرير كونها عقلية فالامر في هذا قريب فان قلت فالراجح من هذه المذاهب الثلاثة في وجه دلالة المعجزة قلت اولها كيف وقد جعله السعد اسعد بالقبول وصرح بعض المتاخرين بتصحيح الثالث حيث قال فان قلت اثبات الكلام بالدليل السمعي يلزم منه الدور لان الدليل السمعي يتوقف على دلالة المعجزة وهي متوقفة على الكلام بنا على الصحيح من ان دلالتها وضعية منزلة منزلة تصديق الله تعالى لمن ظهرت على يديه بالقول فالجواب ان تنزلها منزلة التصديق بالقول انما معناه انها تدل على ما يدل عليه القول من صدق الاتي بها لا ان معناه ان فاعلها تكلم بتصديق من ظهرت على يديه وذلك كما تقول الاشارة تدل على ما يدل عليه القول وهذا المشير متكلم او انكم ليس في اثبات الاشارة ما يدل على شيء من ذلك وهذا غاية التحقيق في جواب هذا السؤال وان كان كثير من الائمة قد استصعبوا الجواب عنه انتهى نقلنا لما فيه من الفائدة فان قلت فما فائدة هذا الخلاف قلت فائدته استحالة خلق الله تعالى المعجزة على ايدي الكاذبين استحالة عقلية على المذهبين الاخيرين اما على الثاني فلانه يلزم من نقض الدليل العقلي بان يوجد ولا يوجد مدلوله فيصير ذلك الدليل شبهة ويصير العلم الذي استلزمه جهلا مركبا وذلك قلب للحقائق ولا خفاء باستحالته عقلا واما على الثالث فلانه يلزم من ذلك الخلف في خبره تعالى لان حكم المواضعة في الفعل حكم الكلام الصريح ولا شك في استحالة الخلف في خبره تعالى عقلا لو ثبتت الوجوه السابقة واستحالة عادية على المذهب الاول كما سر بيانه فان قلت لا شك ان الله تعالى قد ختم بسيد المرسلين وخاتم النبيين صلى الله عليه وسلم لا نبي بعدي فكل من اتى بعده بخارق الى ان تقوم الساعة

دعواه
وادعى معه نبوة لا يقبل منه ذلك وليس إلا الإسلام أو السيف من غير التفات إلى
ولا إلى خارقة تأتي فإنه في تحقيق هذه المباحث قلت فائدتها تمييز المحق
من المبطل من السابقين على زمان نبوته وممن ادعوها في زمان دعوته
عليه الصلاة والسلام كمسيلمة الكذاب والله الموفق لصوب الصواب
ولنرجع إلى إيضاح ما وعدناك ببسطه وذلك أن المعتزلة قد ألزموا الأصحاب تجويز
صدور المعجزة على أيدي الكذابين من جهة أخرى وهو أن مذهبنا أن لله
تعالى أن يفعل ما يشاء فيضل من أراد ويهدي من أراد فلا يجب في حقه
مراعاة صلاح ولا أصلح وإذا كان الأمر كذلك فما الذي يؤمنكم من خلق خوارق
العادة على وفق دعوى المدعين للنبوات كذبا ويكون المراد من ذلك إظهار
الضلالات وتنوعت لهم في الجواب عنه المقالات فأما القائلون بالمذهب
الأضرب فأجابوا على مقتضاه فقال القائلون بالثاني نعم يجوز من فعل
الباري تعالى الإضلال لكن لا بالمعجزات لاستحالة ذلك فيها كما يجوز
خلق السواد في محل معين ولكن لا مع وجود البياض في ذلك المحل إذ المعية
في النقيضين محال والإضلال بدليل الهداية قلب الدليل شبهة والعلم الحاصل
عنه جهلا وذلك محال وقال القائلون بالثالث يجوز على الله تعالى خلق الضلال
في العباد لكن لا بالخلف في القول وإذا كانت المعجزة منزلة منزلة التصريح بكلام
خاص دال على تصديق المدعي لأني بالهداية امتنعت دلالتها على الإضلال
لاستحالة الخلف في خبره تعالى وأما القائلون بالأول فقالوا إن أريد صدق إلى
حصول العلم لنا بصدقه مع تلك المعجزة فإذا حصل العلم انتفى معه احتمال عدم
الصدق لأن العلم لا يحتمل النقيض بوجه وإلا انقلب جهلا وتجويزنا عقلا كذب
المحق الذي تيقنا صدقه لا يقدح في العلم بصدقه لأن معنى جواز الكذب في
حقه أنه لو وقع بدلا عن الصدق الواقع في حقه لم يلزم منه محال لا أن معناه
احتمال وقوع الكذب في حقه وكثيرا ما نعلم وقوع الأشياء علما ضروريا مع تجويزنا عقلا
نقيض ذلك الواقع وذلك كعلمنا بوجودنا فإنه لا يستريب فيه عاقل وإذ كنا
نجوز عدمنا بمعنى أنه لو استمر ولم نوجد أصلا لم يلزم منه محال لا بمعنى أن عدمنا
محتمل الحصول لنا حال علمنا بوجودنا **تكرما** أي تفضلا وإحسانا فهو مفعول لأجله
عامله أيدوا قصد به الرد على من أوجب عليه تعالى المعجزة كما أوجب عليه
الإرسال والبعثة فائدته من قبول قول الرسول والمكلف ما جاء به لعدم
تصديق له على دعواه وهو كما ترى مبني على أصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح
العقليين وقد سبق إبطالهما وأنه تعالى لا يجب عليه شيء لأحد من مخلوقاته
لا يسأل عما يفعل وهم يسألون فإن قلت تقدم القول بعد المصرح أن تعددهم
ثابتة

٢٦٠
ثابتة بغير المعجزات كثباتهم في الحروب حيث يفر الأبطال وتنوين الأعداء عنهم
وصدهم من غير قتال قلت قد جعلنا آلة بينة على إثبات نبوتهم أو رسالتهم
وحينئذ فالحصر مستقيم على أن الأنسب إحضار نيابة التقدم في الحصر إذ من نوابه
الاهتمام والتأكيد وعليه يندفع ما يقال أيضا على الحصر أنه غير مستقيم لأنكم
قد قدمتم أن النبوة تثبت بخلق العلم الضروري في القلب فإن قلت ضمير
أيدوا أعني الذي نائب عن الفاعل مرجعه إما الأنبياء وإما الرسل وهو عام فيكون
هو أيضا كذلك لامتناع عود الخاص على مفسر عام من حيث هو كذلك
والحكم على العام كلية لا كل على الراجح فيلزم أن يكون كل فرد فرد من الأنبياء أو
الرسل قوي واثبتت نبوته أو رسالته بمعجزات لشبه لأنها جمع وهي قيد
في عامله بلازمها وهو الكلام شرطية تعدد المعجزات في ثبوت ذلك وليس من
اللازم بثابت قلت إن جعلت أل في المعجزات للاستغراق فالجواب
أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد على حد قولهم ركب القوم
دوابهم ولبسوا ثيابهم أي ركب كل واحد منهم دابته الخاصة به ولبس ثوبه
وإن جعلت للجنس كما أشرنا إليه فلا إشكال فقد صرح سيبويه بأن أل الجنسية
تبطل من الجمع معنى الجمعية وتمحض دلالته على الماهية والله تعالى يهدي من يشاء
إلى صراط مستقيم ولما كانت العصمة واجبة في حق الأنبياء والملائكة تعرض
لذلك فقال **وعصمة الباري** وهي لغة المنع والحماية ومنه عوام الطير لمنعها
نفسها ممن يصيدها وعصام القربة لوكائها لأنه يمنع ما فيها من الانسكاب
واصطلاحا بناء على أصلنا معاشر أهل السنة من استناد الممكنات إلى الفاعل
المختار ابتداء أن لا يخلق الله في المكلف الذنب مع بقاء قدرته واختياره قال السعد
وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى بالعبد يحمله على فعل الخير ويزجره عن
الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله
العصمة لا تزيل المحنة قلت ولا منافاة بين تفسيره إياها كما في شرح العقائد
بأمر عدمي هو ما مر وتفسيره إياها في شرح المقاصد بأمر وجودي حتى قال
وحقيقة العصمة ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها لما أن لفظ العصمة
كالشجاعة وسائر أسماء الملكات يطلق تارة على الآثار الناشئة عنها في الجملة
وتارة على مبدأ تلك الآثار فالأول للناظر للأول والثاني للثاني وعرفها الحكماء بناء
على أصلهم من الإيجاب الذاتي واستعداد القوابل بأنها ملكة تمنع عن الفجور
فإن قلت فقد عبر بعض أصحابنا بأنها ملكة نفسانية تمنع صاحبها عن الفجور
بل رجح أنه أحسن تعاريفها قلت من عبر منهم بذلك فإنما مراده أنها أمر
يحصل بمجرد اللطف والفضل بخلق الله تعالى عنده لا به للعبد قدرة فعل الخير

ولا يخلق فيه الذنب فتكون ذلك كالزاجر عن المعصية نص قول من قال انها خاصية
في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه فاسد عقلا ونقلا
اما الاول فلانه لو كان الذنب ممتنعا لذلك لما استحق المعصوم مدحا على عصمته
ولا امتنع تكليفه بتركه واللازم باطل والا لبطل في حقه الامر والنهي والثواب
والعقاب واما الثاني فمثل قول الله تعالى في حق نبيه انما انا بشر مثلكم وقوله
تعالى ولولا ان ثبتناك الاية فان الاية الاولى تدل على ان النبي صلى الله عليه
وسلم مثل الامة حتى في جواز صدور المعصية منه والاية الثانية تدل على ان الله
تعالى ثبته على عدم الركون اليهم والا لركن اليهم فيكون الركون اليهم الذي هو
ذنب غير ممتنع تنبيه لوح في الطوالع الى ان الهيئة النفسانية لا تصير ملكة تمنع
عن الفجور الذي هو ارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات الا بعد علم صاحبها
بمثالب المعاصي ومعايبها ومناقب الطاعات ومفاخرها لان الشخص اذا علم مثالب
المعاصي ومناقب الطاعات فرغب في الطاعات ورغب عن المعاصي واطاع
ولم يعص صارت تلك الهيئة راسخة وتتاكد هذه الملكة في الانبياء بتتابع الوحي
على تذكر ذلك العلم والاعتراض على ما يصدر عنهم ولو سهوا والمعاتبة حتى على
ترك الاولى فانه متى صدر عنهم شيء سهوا او تركوا ما هو اولى لم يتركوا هملا بل
يعاتبون وينبهون على ذلك ويضيق الامر فيه عليهم والله اعلم وقال شيخ مشايخنا
العبادي رحمه الله في اياته ما حاصله ان القوم عرفوا العدالة بانها ملكة تمنع
عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسة والرذائل المباحة واتفقوا على حصولها لكثير
من احاد الامة وانها غير مختصة بالانبياء وحينئذ يلزم ثبوت العصمة لاحاد
الامة من الكبائر وصغائر الخسة والرذائل المباحة فيلزم اما بطلان تعريف
العدالة او اختصاص العصمة بنوع الانبياء من ابن مالك اللهم الا ان يراد بالملكة
هنا ما يمنع ابدا بخلافها في العدالة اذ قد تحصل في وقت دون وقت كما يعلم من كلامهم
وقد يدعى ان العصمة كذلك بدليل اختلافهم في حصولها قبل النبوة الا ان يجاب
بان المراد ما يمنع ابدا بعد حصوله وقد يرد عليه قضية الملكين الا ان يراد انها
تمنع ابدا ما دامت حاصلة وما صدر من الملكين انما صدر بعد سلبها اذ لا مانع
من انه تعالى خلق تلك الملكة ثم يسلبها لا يقال اذا جاز سلبها ارتفعت الثقة
بصاحبها من نبي او ملك لانا نقول يجوز ان تجري عادته تعالى بانه لا يسلبها
الا مع الاعلام بذلك فما لم يحصل الاعلام لا يعلم عادة سلبها انتهى ومن كلام
الشهاب القرافي يعرف الرد بغير ما اشار اليه ونصه في شرح المحصول فان قلتم
ان معنى العصمة ان لا يصدر عن الانبياء معصية اشكل بكثير من الصبيان الذين
بلغوا او ماتوا قبيل بلوغهم من غير ان يعصوا فقد صدق معنى العصمة الذي

ذكرتموه

71

ذكرتموه في حقهم مع انهم ليسوا معصومين وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
كثير لم يصدر منهم الكفر ولا الكبائر وليسوا معصومين فلا يكفي في العصمة ان معناها
عدم صدور المعصية بل لابد من تحرير في هذا المقام وهو انا نقول فاعل القبائح
مستحيلة على الله تعالى والمعاصي مستحيلة على الملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام
وعلى الامة المحمدية اعني مجموعها وافراد الامة كل واحد منهم استحالت منه صدور المعاصي
التي لم يقدر عليها لتعطلها هل العرف العام من العصمة ان لا تخبر فقد اشترك الجميع
في امتناع صدور القبائح عنهم ولا تحكاك ان لكل واحد من هذه المواطن ضابطا
عنه فاما تقديس الله تعالى وامتناع القبائح عليه فقد اجتمع فيه امور احدها
انه لذاته تعالى وجب ذلك له عن جعل شيء وثانيها انه لما كان كذلك علم
الله ذلك فوجب ذلك لاجل العلم وثالثها انه تعالى لما علم به اخبر عنه فصار
واجبا لاجل الخبر واما عصمة الملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام ومجموع الامة
المحمدية فالاستحالة في حقهم والعصمة من باب واحد وهو ان تعلقها اخبار
الله تعالى النفساني واللساني عن حالهم كذلك واجتمع مع ذلك علم الله تعالى بذلك
وارادته له فتكون العصمة اذن واستحالة المعصية عليهم نشات عن اربعة امور
العلم والخبر النفساني واللساني والارادة وفي حق الله تعالى عن اربعة امور غير ان
الارادة لا يستحيل دخولها فيما يتعلق بالمستحيل على الله تعالى لانه مستحيل بذاته والارادة
لا تتعلق الا في الممكنات ودخلت الارادة في عصمة الملائكة والانبياء ومجموع الامة لانه
من باب الممكنات عقلا وليس ذلك لذواتهم كما في حق الله تعالى واما عصمة الصحابة
واحاد الامة الذين لم يصدر عنهم معاص خاصة وكذا من لم يقدر على المعصية فهو
تتعلق بثلاثة امور فقط العلم والارادة والخبر النفساني لانه من لوازم العلم وهو
معنى قول العلماء كل عالم مخبر عن معلومه وليس في حقهم خبر لساني بمعنى انه لم ينزل
نص من الله تعالى ان فلانا لا يصدر منه كذا من المعاصي فهذا القدر الذي هو
الكلام اللساني امتازت الملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام ومجموع الامة واما
اصل الامتناع فمشترك بل ربما يكون احد الاولياء عصمه الله تعالى من معصية وليس
احد من خلق الله تعالى جمع بين جميع المعاصي بحيث لا تبقى معصية مقصودة له
الا وقد وقع فيها فيحصل في عصمته الامور الثلاثة المتقدم ذكرها بين الامتناع في
حق الله تعالى بانه لذاته وتعذر الارادة فيه وبين عصمة الانبياء والملائكة عليهم
الصلاة والسلام ومجموع الامة بالخبر اللساني ويبقى الخبر النفساني والعلم والارادة
مشتركة بين عصمة الانبياء والملائكة واحاد الامة ومجموعها ويكون العلم والخبر النفساني
مشتركا بين المواطن كلها في الاستحالة على الله تعالى وعلى غيره فهذا تلخيص العصمة
والاستحالات وما اشتركت فيه وما امتازت به فمتى قلنا الانبياء معصومون

يزيد الخبر الملحق بالنصوص السمعية دينى قلنا ان فلانا عصم من كذا اريد به معنى اخر
وهى الامور الثلاثه المتقدم ذكرها فهذا تلخيص محل النزاع والنزاع حينئذ انما هو
هل ورد فى الشرايع ما يقتضى ذكر الامتناع عليهم ام لا او الاستمرار تحقق ذلك انتفى
عروضه قال شيخ مشايخنا العبادى ولا يخفى ما فيه فان كون الفرق بين عصمة الانبيا
وعصمة غيرهم من البشر بعد اشتراك الفريقين فى عدم صدور الذنب مجرد ورود
الخبر السمعى فى الانبيا وعدم وروده فى غيرهم كما هو حاصل كلامه فى غاية البعد والضعف
قلت كلامه انما هو بيان لكون العصمة منها ما يثبت بالنص فيتحقق نحو بعض
حالا بل بعد الموت دون ملابسة معصية على انه قرر الكلام فى مطلق الامتناع
والاستحالة للذنوب كما هو مدلول العصمة لغة كان ذلك يسمى عصمة عرفا
ام لا هذا ومن انصف وتامل علم ان نقض العداله بالعصمة والعكس غير
متجه لما ان بينهما عموم وخصوص وجهى وكلما كان كذلك كان قيد الحيثيه فيه
مرادا وان لم يذكر كيف والعصمة الحقيقيه معتبر فى مفهومها الوجوب وليس ذلك
معتبر فى مفهوم العداله ولهذا توجد بعد فسق قطعته التوبة وتزول بطروه
عليها والمعصوم لا يتصور عنه زوال عصمته ومما نزعت الانبيا ما اول كما مر وما تخيله
من قصة هاروت وماروت بما فى تاويله ايضا فخذها محكما الله وكن من
الراكبين سلك الله بنا وبك سبيل المخلصين فان قلت كيف يقرا لفظ عصمة
قلت يصح ان يقرا بالرفع على الابتدا وهو مصدر مضاف لفاعله والجر مؤكد منها
والرابط محذوف والاصل منها فحذف العايد وابدل نون التوكيد الخفيفة
بعد الفتحة الفا فى الوقف وكل ذلك جايز واضمحلال صورة النون ربما يجوز
تقديم المعمول على المؤكد بها ووقوع الخبر جملة انشائية جايز مقيس وان
كان اكثر من الجملة الخبريه ويصح ان يقرا بالنصب بعامل محذوف يفسره منها بناء على
شغله بالضمير المقدر كما مر فان قلت هلا جعلت نصبه بها واستغنيت
عن التقدير قلت صرح بعض المحققين بامتناع تقدم معمول المؤكد بالنون
الخفيفه عليه وبه اعترض بعضهم على قول من نصب الرفع والنصب بما جعلت
من قول ابن مالك ٭ والرفع والنصب اجعلن اعرابا ٭ فان قلت فيعود
الاشكال لان القاعده ان ما لا يعمل لا يفسر عاملا وقد جعلته مفسرا للعامل المحذوف
قلت صرح البدر الدماميني بان الممتنع من تفسير ما لا يعمل انما هو التفسير
الاصطلاحى اما التفسير اللغوى وهو مطلق الاشارة الى المحذوف فلا امتناع فيه
جا قولهم لو كانوا فيه من الزاهدين مع ان ما فيه ال لا يتقدم معمولها عليها ثم قال
وقوله لكل من الانبيا والملايكة كما هو حكمة العدول عن الضمير الى الظاهر متعلق
بحتما قدم عليه للاختصاص يعنى ان ما يجب اعتقاده وجوب عصمة الله تعالى

بلغ

لانبيا



لانبيا به وبالملايكة فقط اما عصمة الانبيا من المعاصى فواجبة عند المسلمين لكن
على التفصيل السابق بيانه وفاقا وخلافا وفى مباحث ما يجب لهم عليهم الصلاة والسلام
فما نقل عن احد من الانبيا ما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الاحاد
فمردود ولو استوفى شروط الصحة ان لم يمكن تاويله وما كان منقولا بطريق التواتر
فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وقد سبق
تفصيل المهم من ذلك فى المبحث المشار اليه فقف ان احببت تجديد العهد به
عليه واما عصمة الملايكة فعلى المشهور السعد لا قاطع فيها لكن تمسك المثبتون لها عليها
بمثل قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون سبحانه
بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى يشفعون لا يستكبرون
عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يخفى ان امثال
هذه العمومات تفيد الظن وان لم تفد اليقين وما يقال انه لا عبرة بالظنيات فى
باب الاعتقادات فان اريد انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعى
فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان وتمسك
النافون لها بوجوه الاول ان ابليس مع كونه من الملايكة بدليل استثنائه وامر
الملايكة بالسجود فى قوله تعالى واذ قلنا للملايكة اسجدوا لادم اباه ولذا عوتب
بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وبدليل صحة استثنائه منهم فى قوله
تعالى فسجدوا الا ابليس وقوله فسجد الملايكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى واستكبر
وكان من الكافرين ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما ادرج فى الملايكة
على سبيل التغليب لكونه جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم لا بمعنى قوله كان من الجن
صار او كان من طايفة من الملايكة مسماة بالجن ثانيهم الاستكبار وانما عول هذا
مع كونه كلاما على السند خلاف الظاهر الثانى قولهم فى جواب انى جاعل فى الارض
خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدما ونحن نسبح بحمدك ونقدس
لك اعتراض لتخليفه واستبعاد لفعل الله تعالى بشبه صورة الاستكبار بمعنى
انه لا ينبغى ان يكون وابتداء ظن ورجم بالغيب فيما لا يليق واعجاب بانفسهم
وتزكية لها وامثال هذا مخل بالعصمة لا محالة والجواب ان الاعتراض انما يكون
محرما وذنبا حيث يكون الغرض منه اظهار منقصة الغير والتزكية انما تكون مذمومة
حيث يكون الغرض اظهار منقبة النفس وكل ذلك لا يتصور بالنسبة الى
علام الغيوب بل الغرض من كل ذلك انما هو التعجب والاستفسار عن حكمة
استخلاف من يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى والاليق وانما علموا ذلك
باعلام منه تعالى او مشاهدة من اللوح او قياس بين الجن والانس بجامع
تشاركهما فى الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد وسفك الدما لا بغيا قوله تعالى

انبئوني باسما هولاء ان كنتم صادقين اي في ان استخلف من يتصف بما ذكرتم بنافي
كون ذلك مستحقا وتعلمون لهم باعلام من الله تعالى اخبارا او مشاهدة من اللوح
لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في اني استخلف من يتصف بذلك من غير
حكم ومصالح او صفات تلايم الاستخلاف اذ المتعجب انما يكون عند ذلك ولذا
قال في الرد عليهم اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح لا ادعا
وفيه دلالة على نفي العصمة باثبات الكذب في الحكمة لانا نقول هذا القدر من
الخطا والسهو لا ينافي العصمة ولا يوجب المعصية الثالث قصة هاروت
وماروت ملكين ببابل يعذبان لارتكابهما السحر والجواب منع ارتكابهما العمل
بالسحر واعتقاد تاثيره بل انزل الله تعالى عليهما السحر ابتلا للناس فمن تعلمه
وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه لتوقيه ولا يضر به فهو مومن وما كانا
يعلمان الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلا فلا تكفر اي لا تعتقدوا ولا
تعملوا ان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبيا على
السهو والزلة من غير ارتكاب منهم لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر
او عمل به ولنا يتعلق الفوايد مزيد بيان لهذا المحل فليراجعه من اراد
واليهود لعنهم الله هم الذين يزعمون ان الواحد من الملايكة ثم الواحد منهم فقد
رتكب الكبيرة فيعاقبه الله بالمسخ وهذا منهم في حقهم غاية التقصير والتفريط
كما ان قول عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى محاكا بالجلو وهو غاية الافراط
وتقدم انهم لا يوصفون بذكوره ولا انوثه تنبيه اقتضى الكلام السابق ذكر
الخلاف في عصمتهم اجمالا من غير تفريق بين الرسل منهم وغيرهم وهو كلام السعد
بلفظه وحروفه والذي رايته في الشفا للقاضي عياض اجمع المسلمون ان
الملايكة مومنون فضلا واتفق ايمة المسلمين ان حكم المرسلين منهم حكم
النبيين سوا في العصمة مما ذكرنا عصمتهم منه قلت قد مر تفصيله ثم قال وانهم
في حقوق الانبيا والتبليغ اليهم كالانبيا مع الامم واختلفوا في غير المرسلين منهم فذهبت
طايفة الى عصمة جميعهم عن المعاصي وذكروا ما تقدم من الايات احتجاجا منهم
لتلك الطايفة ثم قال وذهبت طايفة الى ان هذا خصوص للمرسلين منهم والمقربين
واحتجوا باشيا ذكرها اهل الاخبار والتفاسير نحن نذكرها ان شا الله بعد
ونبين الوجه فيها ان شا الله تعالى والصواب عصمة جميعهم وتنزيه جانبهم
الرفيع عن جميع ما يحط من رتبتهم ومنزلتهم عن جليل مقدارهم ثم رايت بعض
شيوخنا اشار الى انه لا حاجة بالقضية الى الكلام في عصمتهم وانا اقول ان للكلام
في ذلك ما للكلام في عصمة الانبيا من الفوايد سوى فايدة الكلام في الاقوال والافعال
فهي ساقطة ههنا فما احتج به من لم يوجب عصمة جميعهم قصة هاروت وماروت

وما ذكرنها

وما ذكرنها اهل الاخبار ونقلته المفسرون وما روي عن علي وابن عباس في خبرهما
وابتلائهما فاعلم اكرمك الله ان هذه الاخبار لم يرو منها شي لا سقيم ولا صحيح عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم وليس هو شيا يوخذ بالقياس والذي في القران منه اختلف
المفسرون في معناه وانكر ما قال بعضهم فيه كثير من السلف كما سنذكره وهذه الاخبار
انما اخذت من كتب اليهود وافترايهم كما نصه الله اول الايات من افترايهم بذلك
على سليمان وتكفيرهم اياه وقد انطوت القصة على شنع عظيمة وها نحن نخبر
في ذلك ما يكشف غطا هذه الاشكالات ان شا الله فنقول اختلف اولا في هاروت
وماروت هل هما ملكان او انسيان وهل هما المراد بالملكين ام لا وهل القراة ملكين
بالفتح او ملكين بالكسر وهل ما من قوله تعالى وما انزل وما يعلمان من احد
نافية او موجبة فاكثر المفسرين على ان الله امتحن الناس بالملكين لتعليم
السحر وتبيينه وان عمله من تعلمه كفر ومن تركه امن قال الله تعالى
انما نحن فتنة فلا تكفر وتعليمهما اياه من له تعليم انذار اي يقولان لمن جا يطلب
تعلمه لا تفعل كذا فانه يفرق بين المرء وزوجه ولا تتخيلوا بكذا فانه سحر فلا تكفر
فعلى هذا فعل الملكين طاعة وتصرفهما فيما امرا به ليس بمعصية وهو لغيرهما فتنة
وروى ابن وهب عن خالد بن ابي عمران انه ذكر عنده هاروت وماروت
وانهما يعلمان السحر فقال نحن ننزههما عن هذا فقرا بعضهم وما انزل على الملكين
فقال خالد لم ينزل عليهما فهذا خالد على جلالته وعلمه نزههما عن تعليم السحر
الذي قد ذكر غيره انهما ماذون لهما في تعليمه بشرط ان يبينا انه كفر وانه امتحان
من الله تعالى وابتلا فكيف لا ننزههما عن كباير المعاصي والكفر المذكورة في
تلك الاخبار وقول خالد لم ينزل عليهما يريد به ان ما نافية وهو قول ابن عباس
قال مكي وتقدير الكلام وما كفر سليمان يريد بالسحر الذي افتعلته عليه الشياطين
واتبعتهم في ذلك اليهود فما دعوا عليهما المجي به كما ادعوا ذلك على سليمان فاكذبهم
الله في ذلك بقوله ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ببابل هاروت
وماروت وقيل هما رجلان وقيل علجان قال الحسن هاروت وماروت علجان من
اهل بابل وقرا وما انزل على الملكين بكسر اللام وتكون ما ايجابا على هذا وكذلك قراة
عبد الرحمن بن ابزى بكسر اللام ولكنه قال الملكان هما داود وسليمان وتكون ما
نفيا على ما تقدم وقيل كانا ملكين من بني اسرايل فمسخهما الله حكاه السمرقندي
والقراة بكسر اللام شاذة فمحمل الاية على تقدير ابي محمد مكي حسن ينزه الملايكة ويذهب
الرجس عنهم ويطهرهم تطهيرا وقد وصفهم الله تعالى بانهم مطهرون وكرام بررة
ولا يعصون الله ما امرهم ومما يذكرونه قصة ابليس وانه كان من الملايكة ورييسا
فيهم ومن خزان الجنة الى اخر ما حكوه وانه استثناه من الملايكة بقوله فسجدوا

الا ابليس وهذا ايضا لم يتفق عليه بل الاكثر ينفون ذلك وانه ابو الجن كما ان ادم ابو
الانس وهو قول الحسن وقتاده وابن زيد وقال شهر بن حوشب كان من الجن
الذين طردتهم الملايكه في الارض حين افسدوا والاستثنا من غير الجنس شايع
في كلام العرب سايغ وقد قال الله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن وهاروت
في الاخبار ان طايفة من الملايكه عصوا الله فحرقوا وامروا ان يسجدوا لادم فابوا
فحرقوا ثم اخرون كذلك حتى سجد له من ذكر الله الا ابليس في اخبار لا اصل لها
تردها صحاح الاخبار وشاهير الاثار فلا نشتغل بها انتهى كلام القاضي بلفظه
وحروفه واقول قوله لم يرد فيها شي لا سقيم ولا صحيح الي اخره ممنوع فقد اخرج
خبرها الامام احمد وابن حبان في صحيحه غايته ان في سنده موسى بن جبير
قال فيه ابن القطان مجهول وقال فيه ابن حبان انه يخطي ويخالف وسكت عنه ابن
ابي حاتم الا انه تابعه معاويه بن ابي صالح فرواه بنحوه عن نافع وادل الحديث
ان ادم عليه الصلاه والسلام لما اهبط الى الارض قالت الملايكه اي رب اتجعل
فيها من يفسد فيها ويسفك الدما ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم
ما لا تعلمون قالوا ربنا نحن اطوع لك من بني ادم قال الله لهم هلموا ملكين من الملايكه
فنظر كيف يعملان فاختاروا هاروت وماروت فاهبطا الى الارض فتمثلت لهما
الزهرة امراه من احسن البشر الحديث بطوله ادعي بعض المتاخرين صحته ثم
علم ما سران عصمة الملايكه وان كانت من الحق لكن الاانه تعذر فيها ما يفيد النفي
فاكتفي فيها ما يفيد الظن وعليه فالمخالف فيها لا يقضى عليه بالكفر نعم ان زاد
على ما ورد ما يفيد التنقص او الذم او العيب كفر وهذا عندي محمل قول الشهاب
القرافي من اعتقد في هاروت وماروت انهما ملكان وانهما يعذبان بارض الهند
على خطيتهما مع الزهرة فهو كافر بالله العظيم بل هما رسل الله وخاصته يجب تعظيمهم
وتوقيرهم وتنزيههم عن كل ما يخل بعظيم قدرهم ومن لم يفعل ذلك وجبت اراقة دمه
انتهى وهاهنا بحثان احدهما يجب اعتقاده ايضا عصمة جميع الامة كاملين
فكان من الواجب النص عليها قلت لم يقصد النص على جميع المسايل واهم
في كلامه ما ينبغي مع ان علي انها من مباحث اصول الفقه كما لا يخفى ثانيهما
وقع لبعض المتاخرين لما تكلم ان الدعا بالعصمه انما يجوز اذا كان من شيعه مثل
اللهم اعصمني من الخطا او الزنا او الجنون حتى تقتضي الكرامة ممتنوت والحق
جوازه كما يوخذ من كلام القرافي في فروقه وبه جزم ابن حجر الهيتمي في خطبة
الاربعين النوديه عند قول النووي وبه التوفيق والعصمه من الله
ويوخذ من كلامه انه يجوز الدعا لنا بالعصمه وهو ظاهر ان اريد بها الحفظ من
الذنب مع جواز وقوع خلافه وهذا هو اللايق بمثلنا لغير الانبيا واما الثابت للانبيا

فهو



فهو الحفظ مع استحاله وقوع خلافه واما من منع الدعا بها مطلقا واعترض على
الاستاذ ابي الحسن الشاذلي في الدعا بها في حزبه فلم يصب اذ لا دليل يمنعه
ولا فيما من بيا عمله انتهى فان قلت بل قول ذكر البعض هو الغايب لان الفرد
عند الاطلاق ينصرف للكامل من نوعه والكامل منها ما اختص بالانبيا قلت
محل انصراف الفرد للكامل عند صلوح اراده الكامل ولا شك ان عز الانبيا والملايكه لا طاعة
لهم في استحالة الذنوب عليهم فضلا عن ذنوب ارادتهم وقصدهم اليها قلنا بل
فان قلت هلا تعرضت لتفصيل ما عصم منه الذنوبات كالعموم قلت قد
تقدمت ذلك في مباحث ما يجب وما يستحيل وما يجوز على الانبيا فلتراجعه من
اراده فان قلت فقد اشتمل كلام الناظم على تكرار اذ قسم المستحيل كالواجب
يندرج تحت وجوب العصمه قلت ذكرها ثانيا اجمالا مع تقدمه بما يغني عنها
تفصيلا انما هو ليجمع مع الانبيا الملايكه في حكمها وكفى بهذه الفايده دافعا لعيب
التكرار على ان كثيرا من المبتدئين لا يعرف ان تلك الامور السابقه تسمى بالعصمه
كما ان كثيرا منهم لا يعرفون مسمى العصمه تلك الامور السابقه فلنتامل

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه
وسلم تسليما كثيرا ابدا دايما الى يوم الدين
وكتبه بيده لنفسه افقر العبيد
واحوجهم الى ربه الغفور
الفقير سليمان الشنتوري
غفر الله له ولوالديه
ولمشايخه ورحمه لله
ولجميع المسلمين
امين امين
يا رب العالمين
امين امين
امين

بتاريخ ... الحجه ... سنه ... والله ... بتمامه

الحمد لله وعليه اعتمد

بلغ مقابلة هذا الجزء المبارك الذي هو بعون الله تعالى محفوظ هذا
وبفضله مستدرك من نتايج شيخنا الشيخ ابرهيم اللقاني فهو في
الفن كجوامع الكلم في الجامع وحكم عطا الله في الحكم الاتباعي وهو للاعمال
نظر بصير وللمجادل الذكي حسام نصير ولعمري قطع من جهل الحاسد سوق قال
مدسا راح الاسود وعناق نطق من يبيع بالسوق والاعناق سليمان
والنادر في ذلك كله ذو المعرفة والاحسان الشنتوري النسب مالكي المذهب
وكان اخرها يوم الاحد سادس عشرين رجب مضر اول شهور الحرام
في سنه واحد والف من الهجرة النبويه
بلغنا الله مقابلة اخره حسن الختام وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم
على صاحبها افضل الصلاة وازكى التحيه
احمد بن محمد المالكي الازهري الشافعي عفا الله عنه وعن والديه وجميع المسلمين امين

